CULTUL SFINŢILOR

Colecţia CUM PATRIBUS

Colecţie îngrijită de CLAUDIU T. ARIEŞAN

Titlul original: The Cult of the Saints: Its rise and Function in Latin Christianity

Licenced by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

© 1981 by The University of Chicago Press. All rights reserved.

© 1995 – Editura „Amarcord" Timişoara şi Central European University Press

PETER BROWN

CULTUL SFINŢILOR

Apariţia şi rolul său în creştinismul latin

Traducerea: DOINA LICĂ Postfaţă: mitropolit NICOLAE CORNEANU

Traducerea acestei cărţi s-a făcut cu sprijinul CENTRAL EUROPEAN UNIVERSITY PRESS şi al FUNDAŢIEI SOROS

9

PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Coperta colecţiei: NICOLAE DANCU Consilier editorial: ION NICOLAE ANGHEL

Părinţilor mei r

CUVÂNT ÎNAINTE

Aşa cum Peter Brown observă în paginile ce urmează, distincţia netă dintre experienţele religioase ale elitei şi ale oamenilor de rând era un loc comun cu mult înainte ca David Hume să o surprindă în Natural History of Religion (*Istoria naturală a religiei*). *Un asemenea „model cu două niveluri" a supravieţuit, de fapt, până în zilele noastre. Mult prea des, experienţa religioasă semnificativă a unui popor este limitată la aceea a intelectualităţii sale, în timp ce o bună parte din activitatea religioasă de fiecare zi a poporului se consideră că ţine de superstiţia populară.*

Dar modelul cu două niveluri ne apare mult mai

puţin convingător decât îi părea lui Hume şi contemporanilor săi. Tot mai mulţi cercetători îşi îndreaptă atenţia către viaţa religioasă a femeilor, săracilor şi altor grupuri adesea neglijate de studiile din trecut. Deşi unele poartă semnele caracteristice scrierilor apologetice, multe dintre aceste lucrări au contribuit simţitor la înţelegerea numeroaselor genuri de experienţe religioase. Au făcut inteligibil ceea ce era adesea necunoscut sau, acolo unde era cunoscut, era greşit înţeles. Iar cele mai bune dintre ele ne-au ajutat să înţelegem nu doar fenomenele religioase în sine, ci şi modul în care ele au apărut şi au jucat un rol într-o situaţie economică, politică şi socială anume.

Nu cunosc un exemplu mai bun de cercetător de acest gen decât *cel ce a conferenţiat în cadrul Programului Haskell în 1978 la Divinity School – University of Chicago. Din fericire pentru noi, acest conferenţiar a fost Peter Brown. Ne-a delectat atât cu cunoştinţele sale vaste, cât şi cu arta rafinată a alegerii cuvântului potrivit, pe care le aşteptam din partea autorului lui* Augustine of Hippo (*Augustin din Hippo*). *Rezultatul a fost o săptămână de neuitat pentru mulţi dintre noi – studenţi, absolvenţi şi profesori deopotrivă. Aşa cum atestă paginile ce urmează, a fost o realizare – remarcabilă din mai multe motive.*

În primul rând, Peter Brown a spus o poveste minunată despre *apariţia cultului sfinţilor. Deşi el nu intenţionează să pregătească o istorie exhaustivă a acestei dezvoltări uluitoare din perioada antică târzie, relatarea sa a expus, de fapt, mult din această poveste fascinantă – şi a expus cu deosebită înţelegere, simpatie şi artă. Mai mulţi absolvenţi au remarcat că, la începutul celor cinci conferinţe, nu aveau niciun interes pentru cultul sfinţilor; la sfârşit, acest subiect îi interesa mai mult decât propriul domeniu de studiu! Rostită de Peter Brown, era într-adevăr o poveste minunată.*

În al doilea rând, în cadrul acestor conferinţe, el a

plasat cultul sfinţilor, cu multă abilitate, în context social, politic, economic şi chiar arhitectural. După cum observa, acesta era un context dinamic, care a suferit schimbări fundamentale între secolele al IV-lea şi al VI-lea. Dinamica epocii s-a reflectat parţial şi a pregătit parţial calea pentru rolul tot mai important al cultului sfinţilor în lumea antică târzie.

În fine, imaginea acestei lumi de la sfârşitul antichităţii, pe care ne-o oferă Peter Brown, îi face conferinţele atât de interesante. Dacă nu reprezintă un subiect total ignorat, perioada antichităţii târzii este, pentru mulţi dintre noi, cel puţin foarte obscură. Dar descrierea a ceea ce poate părea (măcar adepţilor modelului cu două niveluri) un segment superstiţios ne-a oferit o perspectivă din care să privim în detaliu bogata complexitate a întregii lumi antice târzii. Pentru aceasta îi rămânem îndatoraţi.

În calitate de conferenţiar „Haskell", Peter Brown a continuat ceea ce a reprezentat o tradiţie remarcabilă. Înfiinţate în 1895, Conferinţele „Haskell" de Religie Comparată au adus mulţi savanţi de seamă, specializaţi în istoria religiilor, din străinătate în campusul de la University of Chicago. Numele lui Peter Brown onorează aceste cicluri de conferinţe. De asemenea, este o cinste pentru Comitetul Conferinţelor „Haskell" să prezinte acest volum unui public mai larg.

JOSEPH M. KITAGAWA

PREFAŢĂ

Cele şase capitole ale acestei cărţi sunt o variantă puţin mai dezvoltată a conferinţelor „Haskell", pe care am avut cinstea să le ţin la School of Divinity – University of Chicago, în aprilie 1978. Aşa cum era de aşteptat în acel loc, am sfârşit, încă o dată, prin a afla, împreună cu atâţia prieteni şi colegi, cât de mult mai am de învăţat, cunoscând alături de ei încrederea calmă a celor care predau spre a învăţa. Pentru această experienţă rară, îi mulţumesc în primul rând decanului Joseph Kitagawa,

pentru căldura şi amabilitatea sa neobosită, discretă, şi tuturor colegilor săi de la School of Divinity. Totuşi, aceste conferinţe nu ar fi fost prezentate la Chicago aşa cum au fost, dacă, în urmă cu un an, nu aş fi beneficiat de imparţialitatea şi hotărârea cu care temele lor principale au fost discutate şi prelucrate în două seminarii, primul organizat de Prof. Elizabeth Kennan la Catholic University of America, făcând parte din Programul Mellon de Umanism Creştin Timpuriu, şi al doilea de Prof. Will Extoby în Programul de Religie Comparată de la University of Toronto. Entuziasmul generos al acestor seminarii m-a făcut să mă gândesc că un asemenea subiect merită să fie prezentat ca o serie de conferinţe oficiale.

Îmi dau seama acum, totuşi, cu o oarecare tulburare, că am încercat să spun cu propriile-mi cuvinte, pe durata a şase conferinţe, o poveste căreia marii cărturari de la începuturile Bisericii şi din mediul său cultural şi religios i-au acordat o enormă atenţie timp de mai bine de un secol. Nu aş dori ca modul în care am tratat eu problema să fie luat drept ceea ce nu este.

Nu este o tratare exhaustivă a apariţiei cultului sfinţilor la sfârşitul antichităţii. Fiind o încercare de interpretare, nu caută să reproducă erudiţia enciclopedică din care s-a inspirat cu admiraţie şi recunoştinţă. M-am referit doar la acele lucrări care m-au influenţat, provocat şi inspirat, în speranţa că vor avea un efect similar asupra altora şi că voi putea face cunoscute informaţiile pe baza cărora mi-am formulat concluziile.

Aşa cum am spus, am observat că aria cercetării mele s-a restrâns treptat. În cadrul lumii creştine de la sfârşitul antichităţii, ţările de limbă latină din bazinul mediteranean şi prelungirea lor către nord, în Galia, s-au impus în faţa mea ca o regiune distinctă, cu o viaţă culturală şi religioasă proprie, şi ideală pentru un asemenea studiu, datorită abundenţei, accesibilităţii şi coerenţei informaţiilor pe care le oferă.

În plus, sper că am clarificat, în această carte şi mai

ales la sfârşitul capitolului doi, faptul că, printr-o reinterpretare a apariţiei şi rolului cultului sfinţilor, a devenit necesar ca savanţii să decidă asupra căror date şi sfere ale societăţii şi culturii de la sfârşitul antichităţii ar trebui să-şi concentreze atenţia, ca fiind cele mai semnificative pentru situaţia religioasă a acelei perioade. În ceea ce mă priveşte, decizia s-a luat de la sine. De la Paulin de Nota şi Ambrozie, la sfârşitul secolului al IV-lea, la Grigore de Tours şi Venantius Fortunatus, la sfârşitul secolului al VI-lea, m-am aflat, spre încântarea mea, în compania unor prieteni vizibili *ai „prietenilor nevăzuţi". Motivaţiile unor asemenea oameni, speranţele lor, lumea socială şi culturală care le-a colorat limbajul şi a conferit acest iz inimitabil capacităţii lor de a-şi dărui cu căldură dragostea şi devotamentul morţilor nevăzuţi, ne sunt mai bine cunoscute decât oricare alt aspect al acestui subiect. Mărturisesc că m-am folosit din plin de scrierile lor.*

Astfel, am lăsat loc multor cărţi despre cultul sfinţilor în antichitatea târzie, care ar merita să fie scrise: cărţi despre *creştinătatea bizantină şi a Orientului Apropiat; cărţi care să facă mai multă dreptate decât am făcut eu celor umili şi neinstruiţi ce se adunau de obicei în jurul mormintelor sfinte – săracii, bolnavii, femeile, pelerinii; în plus, cred eu, cărţi care vor echilibra balanţa acestei cărţi, privind dincolo de creaţiile uluitoare prin care o elită preoţească, distinctă şi influentă, s-a străduit, în arhitectură, poezie, naraţiune istorică şi ritual, să facă dreptate, după propria-i interpretare a sensului şi binefacerilor cultului sfinţilor, altor grupuri din cadrul comunităţii creştine pentru care acelaşi cult a satisfăcut năzuinţe diferite şi în rândul cărora dragostea faţă de sfinţi a izbucnit, din când în când, sub forme de expresie foarte diferite, dar nu mai puţin semnificative; şi chiar cărţi despre modul în care cultul sfinţilor, văzut de diferite grupuri din diferite regiuni (şi chiar de comunitatea creştină în diferite situaţii) putea să însemne foarte puţin. Este bine dacă această carte deschide calea pentru unele*

dintre aceste puncte de vedere şi este necesar să nu se considere că ar fi exclus vreunul dintre ele.

Deoarece nu pot rezista impresiei că, în ciuda erudiţiei acumulate perseverent înaintea lui, cel care studiază cultul sfinţilor se află acum în cea mai plăcută situaţie – înapoi la începuturi, cu un domeniu, odată familiar, care îndeamnă din nou la explorare. Aşa cum spunea un vechi maestru al istoriei medievale: „Mai mult decât orice, treptat-treptat, gândurile înaintaşilor noştri, gândurile lor obişnuite despre lucruri obişnuite, se vor naşte din nou în gândirea noastră. Sunt descoperiri de făcut; dar sunt şi deprinderi de format" 1.

CAPITOLUL ÎNTÂI
SFÂNTUL ŞI MORMÂNTUL

r

Această carte vorbeşte despre întâlnirea Cerului şi Pământului şi despre rolul jucat în această întâlnire de cei răposaţi. Se va ocupa de apariţia, evoluţia şi funcţia îndeplinită în antichitatea târzie de ceea ce se cunoaşte în general sub numele de „cultul creştin al sfinţilor". Aceasta presupune analizarea rolului atribuit întregului mormânt, fragmentelor de moaşte şi obiectelor strâns legate de trupurile sfinţilor şi sfintelor, mărturisitorilor şi martirilor răposaţi, în viaţa religioasă şi în organizarea Bisericii creştine din vestul bazinului mediteranean, din secolul al III-lea până în secolul al VI-lea p. Chr.

Cultul sfinţilor, aşa cum a apărut el la sfârşitul antichităţii, a devenit parte integrantă a mileniului următor din istoria creştină într-o asemenea măsură, încât avem tendinţa să considerăm ca sigură dezvoltarea sa. S-a acordat o oarecare atenţie originilor sale şi, dat fiind caracterul incert al dovezilor, atât literare cât şi arheologice, este probabil că se va continua la fel. Dar nu toate implicaţiile a ceea ce însemna pentru contemporani întâlnirea Cerului şi Pământului la mormântul unui defunct au fost cercetate pe cât ar fi meritat. Pentru că a face lucrul acesta însemna a desfiinţa barierele ce existau în

subconştientul locuitorilor din bazinul mediteranean de o mie de ani şi a apropia categorii şi locuri care au fost de obicei minuţios opuse.

Un lucru poate fi spus cu certitudine despre religia zonei mediteraneene în antichitatea târzie: neputând să ţină mult mai mult de „cealaltă lume”, a ţinut deosebit de mult de „lumea bună” 1. Punctul său de plecare l-a reprezentat credinţa într-un păcat care a străbătut universul. Deasupra lunii, calitatea divină a universului era indicată de stabilitatea perfectă a stelelor. Pământul se afla sub lună, *în sentina mundi*[1] – atâtea impurităţi pe fundul unui pahar curat2. Moartea ar putea însemna ştergerea acelui păcat. Prin moarte, sufletul s-ar despărţi de un trup compus din impurităţi pământeşti şi ar câştiga sau recâştiga un loc foarte potrivit adevăratei sale naturi în lumina palpabilă, clară, suspendată atât de amăgitor de aproape deasupra pământului în mănunchiurile bogate de stele ale Căii Lactee3. Indiferent dacă era pentru totdeauna sau, aşa cum sperau evreii şi creştinii, doar pe durata acelui lung hiatus dinainte de învierea morţilor, trupul defunctului pătrundea în lumea instabilă şi tulbure de sub lună, în timp ce sufletul se bucura de limpezimea eternă a restului universului4.

Scriind în secolul al II-lea p. Chr., Plutarh a clarificat lucrurile. Credinţa populară în *apoteoza* trupească a lui Romulus – dispariţia cadavrului său în Cer – l-a izbit ca un trist exemplu al lucrării „minţii primitive”. Deoarece structura cunoscută a universului era împotrivă. Sufletul virtuos putea avea partea sa din dumnezeirea stelelor; dar aceasta se putea întâmpla doar după dispariţia trupului şi recâştigarea de către suflet a locului său de drept, trecând spre cer, rapid şi sec, asemenea unui fulger, părăsind norul întunecat şi umed al cărnii5. Crezând în învierea morţilor,

1 in sentina mundi Qat.) - în drojdia lumii, universului (n.t.). (Notele de subsol marcate „n.t." aparțin traducătorului, cele nemarcate - îngrijitorului colecției. De asemenea, traducerea citatelor din limbile greacă, latină și germană a fost efectuată de îngrijitorul colecției CLAUDIU T. ARIEȘAN.)

evreii şi creştinii puteau prevedea că într-o zi barierele universului vor fi trecute: atât Ilie cât şi Cristos au făcut deja ceea ce Plutarh spunea că Romulus nu ar fi putut face. Dar, deocamdată, bariera dintre pământ şi astre a rămas la fel de neclintită pentru creştinul de rând, ca şi pentru oricare alţi oameni din antichitatea târzie. Astfel, când a scris despre înviere, Prudentius, un creştin de la sfârşitul secolului al IV-lea, şi-a putut exprima credinţa doar într-un limbaj ce reprezenta opusul într-atât de fidel al concepţiei tradiţionale despre lume, încât echivala cu o recunoaştere tactică a mobilităţii sale:

Dar dacă fondul fierbinte al sufletului meditează la obârşia sa înaltă şi uită întinarea paralizantă a vieţii, atunci va purta el cu sine şi carnea în care a sălăşluit şi o va duce înapoi printre stele6.

Învierea era totuşi inimaginabil de departe şi Prudentius era un poet deosebit de inventiv. Pietrarul creştin obişnuit, care cioplea monumente, şi patronii săi au continuat, de-a lungul secolelor al V-lea şi al VI-lea, să acopere mormintele cu versuri care luau de bună vechea viziune asupra lumii7. Un episcop din Lyon de la începutul secolului al VI-lea, de exemplu, era chiar fericit să nu rătăcească printre paradoxuri năucitoare: antiteza străveche îi era suficientă – Astra fovent animam corpus natura recepit[2]8.

Totuşi, un rabin aproape contemporan cu împăratul Iulian Apostatul, Pinhas ben Hama, a indicat un paradox descoperit la mormintele sfinţilor. El spunea:

Dacă părinţii lumii (patriarhii) ar fi dorit ca locul lor de odihnă să fie în Cer, ar fi putut să îl aibă acolo: dar numai când au murit şi când piatra a căzut pe mormintele lor aici pe pământ, au meritat ei să fie numiţi „sfinţi” 9.

Pentru că rabinul vorbea de mormintele patriarhilor din Ţara Sfântă. Ocupanţii lor erau „sfinţi”, deoarece ei au oferit credincioşilor din jurul mormintelor lor de pe

2 Astra fovent animam corpus natura recepit (lat.) - Astrele se ocupă de suflet, natura primește înapoi trupul.

pământ o măsură a puterii şi milei în care ar fi putut să-şi găsească odihna în Cer. Mormintele sfinţilor – indiferent dacă erau mormintele somptuoase cu piatră ale patriarhilor evrei din Ţara Sfântă sau, în cercurile creştine, morminte, fragmente de trupuri sau chiar obiecte fizice care au fost în contact cu aceste trupuri – reprezentau locuri privilegiate, în care polii opuşi ai Cerului şi Pământului se întâlneau. Evlavia creştină din antichitatea târzie, după cum vom vedea în aceste capitole, s-a concentrat obsesiv asupra străfulgerării stranii ce putea să apară când cele două categorii, deocamdată distincte, se contopeau în subconştientul oamenilor.

La sfârşitul secolului al VI-lea, mormintele sfinţilor, care se aflau în cimitirele din afara majorităţii cetăţilor din fostul Imperiu de Apus, au devenit centre ale vieţii ecleziastice din regiunea respectivă10. Aceasta deoarece se considera că sfântul din cer este „prezent” la mormântul său de pe pământ. Sufletul Sfântului Martin, de exemplu, putea „pluti”; dar trupul său, la Tours, categoric nu se presupunea că „zace descompus în groapă”. Doctorul evreu al locului îşi putea avea îndoielile lui: „Martin nu vă face niciun bine, Martin care se odihneşte în pământ, transformându-se în ţărână (...) Un mort nu-i poate vindeca pe cei vii” 11. Aceste îndoieli nu sunt împărtăşite de inscripţia de pe mormânt:

Hic conditus est sanctae memoriae Martinus episcopus

Cuius anima în mânu Dei est, sed hic totuşi est Praesens manifestus omni gratia virtutum.

[Aici a fost aşezat Martin, episcopul, de sfântă aducere aminte, al cărui suflet se află în mâinile lui Dumnezeu, dar el este aici întreg, prezent prin minuni de tot felul]12.

Întâlnirea Cerului şi Pământului se manifesta chiar şi prin felul în care contemporanii concepeau şi descriau mormintele sfinţilor. Pline de candelabre mari, cu fascicule bogate de lumină reflectate în mozaicul strălucitor şi

agăţate de acoperişul aurit, acele *memoriae*[3] din perioada romană târzie aduceau lumina blândă a Căii Lactee în cei câţiva metri ai mormântului13.

Unui locuitor al bazinului mediteranean, de formaţie tradiţională, multe din toate acestea i s-ar fi părut lipsite de importanţă şi chiar de-a dreptul dezgustătoare. Aşa cum Artemidorus din Daldis scria în secolul al II-lea p. Chr., a visa că eşti tăbăcar era un coşmar, „pentru că tăbăcarul lucrează cu cadavre şi trăieşte în afara oraşului” 14. Cultul creştin al sfinţilor a apărut în marile cimitire din afara cetăţilor romane: şi, în ceea ce priveşte trupurile celor decedaţi, cultul creştin al sfinţilor a ajuns rapid la dezgroparea, mutarea, dezmembrarea – fără a mai socoti atingerea avidă şi sărutarea – osemintelor defunctului şi adesea aşezarea acestora în locuri din care cel mort a fost odinioară exclus. Un element paradoxal a însoţit întotdeauna breşa creştină pe harta universului. Dar impactul cultului sfinţilor asupra topografiei cetăţii romane a fost lipsit de ambiguitate: a acordat o mai mare importanţă zonelor considerate ca fiind opuse vieţii publice a cetăţii celor vii15; la sfârşitul perioadei, graniţa străveche dintre cetatea celor vii şi a celor morţi a dispărut prin intrarea moaştelor şi adăpostirea lor între zidurile multor oraşe antice şi gruparea mormintelor obişnuite în jurul lor16. Chiar şi atunci când se limitau la locul lor propriu-zis, teritoriile celor morţi, serviciul divin canonic şi mormintele au fost făcute să coincidă într-un mod şi cu o frecvenţă de care imaginaţia păgânilor şi evreilor s-a preocupat foarte puţin17.

Doborârea şi inversarea ocazională a vechilor bariere, presupusă de cuinii sfinţilor în antichitatea târzie, pare să marcheze sfârşitul unui mod de a vedea relaţia dintre cei morii şi univers şi, ca o consecinţă imediată, o deplasare a barierelor prin care locuitorii din bazinul

3 memoria, ae, pl. memoriae (lat.) - monument funerar închinat memoriei cuiva; Sfîntul Augustin vorbește de „memoria beati Cypriani" (Conf., V, 15) referindu-se la o capelă dedicată Sfîntului Cyprian.

mediteranean au căutat să delimiteze rolul morţilor şi mai ales al acelor morii cu care aveau legături strânse de rudenie sau loc18. Paralelele cu păgânii şi antecedentele păgâne ne pot doar ajuta deocamdată în înţelegerea cultului creştin al sfinţilor, în foarte mare măsură pentru că păgânul s-a pomenit într-o lume unde reprezentarea familiară ce o avea despre relaţiile dintre om şi divinitate, dintre vii şi morii, a suferit o modificare subtilă.

Să luăm un exemplu bine cunoscut: relaţia dintre vechiul cult al eroilor şi cultul creştin al martirilor 19. Idealizarea morţilor părea firească în epoca elenistică şi romană. Chiar unele forme de venerare a morţilor, fie în familie, fie ca parte a cultului public în cazul unor persoane excepţionale, cum ar fi eroii sau împăraţii, reprezentau ceva obişnuit dacă se menţineau în limite strict definite. Astfel, practica „glorificării", mai ales în cultul privat oferit de familie defunctului, venerat ca un „erou" în cavouri special construite, a fost invocată pentru a explica unele probleme arhitecturale şi artistice ale fenomenului *memoria* de la începutul creştinismului20. Dar apoi, chiar analogia cu un cult al eroilor dispare. Deoarece poziţia eroului a fost delimitată de o configuraţie foarte veche a graniţelor dintre acele fiinţe care au fost atinse de aripa morţii omeneşti şi acelea care nu au fost: formele cultului eroilor şi ale cultului zeilor nemuritori au avut tendinţa de a fi separate21. Mai presus de toate, ceea ce pare aproape complet absent din credinţa păgână despre rolul eroilor este afirmaţia insistentă a tuturor scriitorilor creştini că martirii, tocmai pentru că au murit ca fiinţe umane, s-au bucurat de o mare intimitate cu Dumnezeu. Apropierea lor de Dumnezeu a fost condiţia *sine qua non* a capacităţii lor de a mijloci şi, astfel, de a proteja muritorii. Martirul era „prietenul lui Dumnezeu". El era mijlocitor într-un mod în care eroul nu ar fi putut fi niciodată22.

Astfel, în credinţa creştină, mormântul, memoria defunctului şi ceremonialul religios care venera această

memorie erau plasate într-o structură complet diferită de relaţii între Dumnezeu, cei morii şi cei vii. Explicarea cultului creştin al martirilor ca o continuare a cultului păgân al eroilor23 ajută la fel de puţin ca şi refacerea formei şi funcţiei unei bazilici creştine de la sfârşitul antichităţii din cele câteva coloane şi capiteluri luate din clădirile clasice ocazional încorporate în arcadele sale24.

Într-adevăr, antichitatea creştină târzie poate fi foarte bine prezentată ca un revers al lui *Hippolit* de Euripide. Mesajul dur al acestei piese a fost că hotarele dintre zei şi oameni trebuie să rămână neschimbate. De oricâtă intimitate cu zeiţa Artemis s-ar fi bucurat Hippolit când era în viaţă, atingerea morţii a deschis o prăpastie între Artemis cea nemuritoare şi Hippolit, omul muritor. Ea nu se mai putea uita la el:

ăp.0L yap ou Oejik; (pGtâoix; dpâv ou8 bipa xpaiveiv Gavacriţioicn. vei arvotau;

[N-am îngăduinţă să privesc leşuri.

Nici să mă pângăresc din răsuflările celor ce stau să moară][4]25.

Trebuie doar să comparăm aceste cuvinte cu versetul din Psalmi pe care îl aplică frecvent scriitorii de expresie latină rolului martirilor, „Oculi Domini super iustos, et aures eius ad preces corum" (33, 16) [5]26, pentru a măsura distanţa dintre cele două lumi.

Nimic nu poate fi mai înşelător decât presupunerea că, pe la mijlocul secolului al IV-lea, un flux imperceptibil de sentimente religioase a eliminat barierele prin care păgânii din bazinul mediteranean au căutat atâta timp să delimiteze morţii de vii. Nici gând de aşa ceva: în această privinţă, apariţia creştinismului în lumea păgână a fost întâmpinată cu profundă mânie religioasă. Putem schiţa cel mai corect modul în care Biserica creştină a dobândit

4 Traducere de Alexandru Miran (1976).

5 Oculi Domini super iustos, et aures eius ad preces eorum Qat.) - Ochii Domnului sînt peste cei fără prihană și urechile lui iau aminte la strigătele lor.

importanţă analizând reacţiile păgâne la cultul martirilor. Deoarece dezvoltarea acestui cult a însemnat pentru păgâni o prăbuşire lentă şi cumplită a vechilor bariere, care a prevestit răspândirea finală, din nou, pe pământ a acelui „întuneric despre care se vorbeşte în vechile mituri" în care toate jaloanele vechi sunt şterse27. Renegând cultul sfinţilor, Iulian Apostatul menţionează cultul ca pe o noutate pentru care nu exista nicio garanţie în Evanghelii; dar povara aversiunii sale religioase apăsa asupra relaţiei dintre cei vii şi trupurile celor morţi, relaţie presupusă de practica creştină: „Continuaţi să adăugaţi multe cadavre ale celor recent decedaţi cadavrelor de demult. Aţi umplut întreaga lume cu morminte şi cavouri" 28. El a manifestat împotriva cultului practicat la mormintele sfinţilor toată repulsia exprimată de profeţii Vechiului Testament faţă de aceia care bântuiau mormintele şi grotele funerare în scopurile sinistre de a ghici viitorul şi de a face farmece29. Ca împărat, Iulian putea să-şi exprime propriul dezgust profund reaplicând legislaţia romană tradiţională, care îi ţinea pe morţi la locul lor. Cum pot oamenii să tolereze asemenea lucruri ca procesiunile cu relicve?

…Purtarea cadavrelor printr-o mare de oameni, în mijlocul unor mulţimi imense, tulburând vederea tuturor cu imaginea de rău augur a morţilor. Ce zi aflată sub semnul morţii poate fi norocoasă? Cum poate cineva, după ce a fost prezent la asemenea ceremonii, să se apropie de zei şi de templele lor30?

Într-o relatare de la sfârşitul păgânismului în Egipt, a lui Eunapius din Sardes, înţelegem întreaga oroare mortuară a apariţiei creştinismului:

Căci ei adunau oasele şi craniile criminalilor care au fost ucişi pentru numeroase crime (…) îi considerau zei şi credeau că vor deveni mai buni dacă se perindă pe la mormintele lor. Cei morţi erau numiţi „martiri" şi un fel de slujitori şi trimişi ai zeilor pentru a îndeplini rugăciunile oamenilor31.

La sfârşitul secolului al IV-lea şi în secolul al V-lea,

dezvoltarea cultului martirilor a provocat o schimbare vizibilă în privinţa importanţei acordate zonelor destinate celor vii şi zonelor destinate celor morţi în majoritatea oraşelor din antichitatea târzie. În cimitire a apărut rapid arhitectura monumentală. Să luăm doar un exemplu: la începutul secolului al V-lea, oraşul nord-african Tebessa a fost flancat de un imens loc de pelerinaj, construit în zona cimitirului, probabil în jurul mormântului Sfintei Cri? una. Locul sfânt era în stilul viguros, public, propriu renaşterii theodosiene. Drumul pelerinilor, lung de 150 de metri, trecea pe sub arce mari de triumf şi de-a lungul unor curţi cu arcade, imifând, printre mormintele din afara Tebessei, porticurile şi străzile unei cetăţi clasice32. În aceiaşi ani, Paulin de Nota se putea felicita că a construit în jurul mormântului Sfântului Felix, într-o zonă de la periferie încă numită Cimitile, „cimitirul”, un complex atât de impresionant încât călătorul îl putea lua drept un alt oraş33.

Într-adevăr, când s-a modificat echilibrul între locuri şi nonlocuri pe harta civilizaţiei omului antic, creştinismul a avut un dar natural de a atenta cu entuziasm la peisajul din perioada romană târzie. În secolul al IV-lea, dezvoltarea monahismului a demonstrat cât de mult doreau creştinii să patroneze comunităţile care au optat hotărât pentru opusul vieţii urbane aşezate. În cuvintele mândre ale lui Atanasie, care scria despre Sfântul Antonie şi călugării săi, aceştia „fondaseră un oraş în deşert”, adică într-un loc în care nu trebuia să fie niciun oraş34. La sfârşitul secolului al IV-lea şi în secolul al V-lea, episcopii creştini au scos din deşert problema oraşului şi non-oraşului şi au adus-o chiar lângă zidurile cetăţii: ei fondau acum oraşe în cimitir33.

Ce este şi mai remarcabil e rezultatul acestei schimbări. Episcopii din Europa de Apus au orchestrat cultul sfinţilor în aşa fel, încât să-şi bazeze puterea în vechile cetăţi romane pe aceste noi „oraşe din afara oraşului”. Reşedinţa episcopului şi bazilica lui principală

se află încă între zidurile cetăţii. Totuşi, printr-o relaţie, savant concepută, cu marile morminte aflate la distanţă de cetate – al Sfântului Petru, pe colina Vaticanului, în afara Romei, al Sfântului Martin, dincolo de zidurile oraşului Tours – episcopii din fostele cetăţi ale Imperiului Roman şi-au sporit importanţa în Europa începutului de ev mediu.

Vom avea frecvent ocazia să observăm că supremaţia episcopilor asupra acestor morminte nu trebuie considerată ca sigură: aşa cum ducele de Wellington spunea despre bătălia de la Waterloo, victoria a fost „al naibii de strânsă”. Dar victoria, o dată câştigată, a fost decisivă pentru istoria Bisericii în Europa de Apus. Printr-o înfloritură retorică, Ieronim l-a provocat pe un critic al cultului relicvelor:

[Deci credeţi, de aceea, că episcopul Romei greşește atunci când, peste rămăşiţele lui Petru şi Paul, moaşte sfinte pentru noi, dar pentru dvs. O grămadă de ţărână obişnuită, aduce jertfe lui Dumnezeu, iar mormintele lor sunt considerate altare ale lui Cristos36.

Succesul ulterior al papalităţii nu putea decât să demonstreze că episcopul Romei nu a greşit.

Pentru cucerirea acestui avantaj, trebuia ca alte străvechi bariere să dispară. Mormântul şi altarul s-au contopit. Episcopul şi clericii săi au oficiat slujba bisericească în apropierea defuncţilor, ceea ce ar fi tulburat profund sentimentele păgâne şi evreieşti. În plus, o veche barieră între public şi privat, acceptată cu la fel de multă convingere de o generaţie anterioară de creştini ca şi de oricare alţi oameni din antichitatea târzie, a fost distrusă. Mormântul sfântului a fost declarat proprietate publică, aşa cum nu era mormântul nici unui alt creştin: a devenit accesibil tuturor şi s-a transformat în centru al formelor de ritual comune întregii comunităţi. A fost utilizat orice element de arhitectură, artă, ceremonial şi literatură pentru ca mormintele sfinte şi moaştele să devină mai remarcabile şi mai accesibile decât erau mormintele de familie ce umpleau cimitirele. Într-adevăr,

dacă pentru toţi oamenii din antichitatea târzie mormântul era „un loc plăcut şi intim”, proprietate îngrijită de familie, mormintele şi rămăşiţele sfinţilor ieşeau mult în evidenţă: erau „non-morminte”.

Contopirea ierarhiei ecleziastice din Europa apuseană cu mormintele defuncţilor a separat Biserica catolică medievală de vecinii ei bizantini şi orientali – creştini, evrei şi musulmani. În Europa occidentală, puterea episcopului a avut tendinţa să se contopească cu puterea mormântului. În altă parte, mormântul a avut tendinţa să-şi urmeze propriul destin37. Marile morminte creştine şi locurile de pelerinaj din bazinul mediteranean de răsărit şi din Orientul Apropiat – chiar Ierusalimul – nu au fost niciodată utilizate, aşa cum au fost în Occident, pentru a forma baza structurilor durabile de putere ecleziastică38.

În iudaism, mormintele sfinte şi rabinatul s-au despărţit. *Loci*[6] în care Cerul şi Pământul s-au întâlnit, după părerea rabinului Pinhas ben Hama, erau încă lipsite de *impresarios*. Nu se nega existenţa atât de multor morminte ale sfinţilor, nici importanţa lor pentru comunităţile evreieşti. Dar corifeii educaţiei şi spiritualităţii iudaice nu au optat pentru dependenţa de morminte, aşa cum aţi procedat episcopii creştini, cu rezultatul că acestea şi-au păstrat o condiţie inferioară. Nu este prea surprinzător, dat fiind modul în care erau apreciate, că a trebuit să aşteptăm până în 1958 ca Joachim Jeremias să recupereze întreaga, semnificaţie a mormintelor sfinte iudaice din antichitatea târzie39. În islam, situaţia este mai amăgitoare. Mormântul sfânt, deşi de o inestimabilă importanţă în toate regiunile lumii islamice, a existat întotdeauna doar la periferia ortodoxiei musulmane40. Materialul etnografic viu despre funcţia mormintelor musulmane moderne, care pare să ne poarte înapoi în timp, direct în Europa apuseană de la începutul evului mediu, vine nu din miezul arid al tradiţiei islamice,

6 locus, i, pL loci (m.), loca (n.) (lat.) - loc; loc de veci, mornunt.

ci de la periferiile ei fertile – din munţii Marocului şi din lojele sufite răspândite între Indonezia şi Munţii Atlas41. Astfel, mormintele sfinte au existat atât în iudaism, cât şi în islam. Dar a exista nu era niciodată suficient.

Public şi privat, conducerea religioasă tradiţională şi puterea sfinţilor nu au coincis niciodată, în măsura în care au coincis în Europa de Vest. Datele pe care le avem reflectă ceva din evoluţia descrisă: putem reface apariţia cultului sfinţilor în Europa apuseană cu atâta claritate în mare măsură pentru că, la fel ca într-un binoclu, cele două seturi de imagini, de la cele două lentile, mormântul şi conducerea religioasă oficială, se contopesc atât de uşor.

Oricare ar fi fost relaţia lor cu ierarhia ecleziastică, bazinul mediteranean creştin şi prelungirile sale către est şi nord-vest au fost marcate de *loci* clar indicaţi, în care Cerul şi Pământul se întâlneau. Mormântul conţinând o groapă sau, mai frecvent, fragmente de relicve, era foarte adesea numit simplu „locul de veci”: *loca sanctorum*, *o* τόπος42. Era un loc în care legile normale ale mormântului nu mai funcţionau. În cazul relicvelor, anonimatul îngheţat cil rămăşiţelor umane putea fi considerat a avea încă integritatea unei persoane iubite. Aşa cum spunea Grigore de Nyssa:

Cei care îi văd îmbrăţişează, cum s-ar zice, trupul viu în plină înflorire: pun în mişcare ochi, gură, urechi, toate simţurile, şi apoi, vărsând lacrimi de veneraţie şi pasiune, ei adresează martirului rugăciuni de mijlocire, ca şi cum acesta ar fi prezent43.

Poate fi o prezenţă ameninţătoare. Ieronim scria:

Ori de câte ori am fost supărat sau am avut gânduri negre sau coşmaruri care mi-au tulburat somnul, nu am îndrăznit să intru printre mormintele martirilor. Mi-a tremurat şi trupul şi sufletul44.

Un laic din secolul al VI-lea scria părintelui său spiritual din Gaza:

Când aflu că mă găsesc într-un loc în care sunt moaşte ale sfinţilor martiri, mă obsedează nevoia de a

intra şi a-i preamări. De câte ori trec prin faţa lor, simt că ar trebui să-mi plec capul.

Bătrânul a răspuns că un gest de prosternare este suficient sau, dacă imboldul este foarte puternic, trei. Trebuie să intre, continuă laicul, ori de câte ori îl loveşte teama de Dumnezeu?

Nu: nu intra din teamă. Intră doar la momentul potrivit pentru rugăciune.

Dar tocmai când să intru, teama de Dumnezeu mă copleşeşte de-a binelea4S.

Faptele unor suflete mai puţin delicate ne dezvăluie un peisaj mediteranean acoperit, în zonele sale mai aşezate, cu o reţea de morminte sfinte. În jurul anului 600 p. Chr., o bandă de hoţi care opera în Egiptul de Sus putea începe la mormântul avei Collouthos, în afara localităţii Antinoe, o putea lua spre sud câteva mile, până la Sfântul Victor Generalul, putea traversa Nilul la ava Timotei, pentru a se îndrepta din nou în aval, la căderea nopţii, către mormântul avei Claudius, cu o pradă de tăbliţe de argint din altar, perdele de mătase şi în chiar cu lanţuri şi cruci de argint de la gâtul sfinţilor mumificaţi46.

Oriunde a ajuns creştinismul la începutul evului mediu, a dus cu sine „prezenţa" sfinţilor. Indiferent că era inimaginabil de departe spre nord, în Scoţia, unde meşterii locali încercau să copieze, în „mormintele din altar", forma sarcofagelor cu capac înalt din Galia perioadei romane târzii47; sau la marginea deşertului, unde Roma, Persia şi lumea arabă se întâlneau la mormântul Sfântului Sergius de la Resafa – un mormânt în al cărui tezaur chiar şi regele păgân al regilor Persiei, Chosroes II Parviz, a pus o farfurie mare de argint spunând că recunoştinţa sa faţă de sfânt este ceva care face din acest *ex voto*[7] ultimul gest al unui monarh din Orientul Apropiat faţă de o figură supranaturală (unul dintre primele fiind sculptat sus de tot, pe stânca de la Behistun, de către predecesorul

7 ex voto (lat.) - ofrandă, jertfă adusă zeilor, uneori ca urmare a unui legământ sacru (votum, i): expresia completă era ex voto suscepto.

ahemenid al lui Chosroes, Cirus) 48; sau chiar mai spre est, printre creştinii nestorieni din Irak, Iran şi Asia centrală49, creştinismul din antichitatea târzie, având efect asupra lumii din exterior, *era* morminte şi relicve50.

Acesta este un fapt de viaţă care a avut soarta multor fapte de viaţă. Se recunoaşte existenţa sa cu o uşoară notă de stinghereală; şi, chiar şi atunci când se recunoaşte, este tratată, în mod obişnuit, ca fiind „foarte firească", nicidecum ca un subiect asupra căruia să stărui printr-un studiu minuţios şi de durată. Aş dori să închei acest capitol prin a sugera de ce lucrurile s-au petrecut aşa şi să subliniez care sunt, pentru istoricul ce studiază antichitatea târzie din punct de vedere religios şi social, dezavantajele unei abordări atât de dispreţuitoare a unei forme a vieţii religioase care era evident importantă pentru statutul Bisericii creştine în societatea antichităţii târzii.

Deoarece mi se pare că interesul nostru a slăbit datorită unui model anume al naturii sentimentului religios şi unei definiţii logice a naturii „religiei populare". Am moştenit de la tradiţia noastră cultă atitudini care nu sunt suficient de sensibile pentru a ne ajuta să înţelegem procesele gândirii şi nevoile care au dus la apariţia şi extinderea cultului sfinţilor în antichitatea târzie. Faptul că asemenea modele ne-au intrat în sângele cultural este demonstrat prin aceea că, mult timp după ce problema apariţiei cultului sfinţilor a fost scoasă din cadrul său confesional – în polemicile post-Reformă cărturarii de toate credinţele şi cei fără nicio credinţă sunt încă uniţi într-o reticenţă şi lipsă de înţelegere comună faţă de acest fenomen. Evident, informaţii culturale solide şi aparent rigide s-au acumulat undeva în acea cameră încăpătoare cu vechituri, care este subconştientul nostru. Dacă putem identifica şi muta ceva de acolo, vom fi în stare să abordăm cultul creştin al sfinţilor dintr-un unghi diferit.

Istoria religioasă a antichităţii târzii şi a evului mediu timpuriu datorează, încă, mai mult decât am crede unor

atitudini rezumate atât de convingător, în anii 1750, de către David Hume, în eseul său *Natural History of Religion* (Istoria naturală a religiei). *Encyclopedia of Philosophy* (Enciclopedia filosofiei) descrie acest eseu, cam exaltat, ca pe „un exerciţiu amuzant de antropologie de birou din surse secundare” 51. Totuşi, ca şi în cazul unor succesori mai importanţi de acelaşi gen, tocmai calitatea „de birou” a eseului lui Hume justifică prezenţa subconştientă continuă a ideilor sale principale în toată învăţătura ulterioară. Deoarece Hume s-a folosit de informaţiile aflate la îndemână în autorii clasici, pe care toţi oamenii de cultură i-au citit şi aveau să-i citească până în zilele noastre. El a combinat aceste informaţii cu atâta abilitate şi bun-simţ, încât *Natural History of Religion* pare a purta greutatea irezistibilă a unei afirmări clare şi judicioase a evidenţei. A fost greu să se pună la îndoială soliditatea prezentării de către Hume a funcţionării spiritului religios în general şi imposibil să se conteste, în particular, precizia descrierii naturii şi cauzele superstiţiei în lumea antică, inspirată cum era din autori clasici bine cunoscuţi.

Hume a înfruntat deschis problema originilor şi varietăţii gândirii religioase. Oamenii, insista el, în ciuda contemporanilor săi ortodocşi, nu erau monoteişti în mod natural şi nici nu au fost vreodată. Ei nu au pierdut, prin păcat, simplitatea originară a credinţei în Fiinţa Supremă, acordată lui Adam şi patriarhilor. Deşi teismul a rămas un ideal, el a fost întotdeauna un ideal precar. Şi aceasta nu din cauza păcatelor omeneşti, ci a limitelor intelectuale ale gândirii omului de rând. Premisele intelectuale şi, implicit, cele culturale şi sociale ale teismului erau greu de realizat. Deoarece teismul, după părerea lui Hume, depindea de atingerea unei concepţii coerente şi, deci, raţionale, asupra universului, astfel încât să poată, succesiv, permite minţii luminate să deducă din ordinea lumii văzute existenţa unei Fiinţe Supreme şi formele de veneraţie cuvenite acesteia. De aici rezultă, conchide Hume, raritatea extremă a adevăratului monoteism şi

imposibilitatea virtuală a existenţei sale în perioadele îndepărtate, primitive, ale trecutului.

În plus, eşecul gândirii în termeni teistici poate fi precis localizat din punct de vedere social – „vulgul”:

Vulgul, adică, într-adevăr, toată omenirea, cu puţine excepţii, fiind ignorant şi neinstruit, nu îşi înalţă niciodată contemplaţia către ceruri (…) astfel încât să recunoască o raţiune supremă sau o providenţă originară52.

Hume a insistat asupra faptului că neputinţa aceasta nu se datora doar limitelor intelectuale ale „vulgului”. Aceste limite reflectau un întreg cadru cultural şi social, ostil raţionalităţii. „Vulgul (…) fiind ignorant şi neinstruit” a avut tendinţa să fragmenteze acele experienţe de ordin abstract, pe care se putea baza orice concepţie coerentă asupra universului. Deoarece omul de rând se ştie bine că era slab înzestrat, prin lipsa de instruire, în privinţa principiilor abstracte generale din mediul său apropiat: şi, în orice caz, în perioadele cele mai privilegiate şi printre elitele cele mai favorizate, incapacitatea naturală a intelectului neinstruit de a gândi în termeni abstracţi a crescut prin temeri şi nelinişti, care au făcut ca oamenii să personalizeze în tot mai mare măsură cauzele ce le scăpau de sub control şi astfel să se îndrepte tot mai mult către modurile politeiste de gândire. În consecinţă, istoria religioasă a omenirii nu este, pentru Hume, o simplă istorie a decăderii de la un monoteism originar; ea este marcată de o tensiune constantă între modul de gândire teist şi cel politeist:

Este remarcabil faptul că principiile religiei au avut un flux şi un reflux în mintea omului şi că oamenii au o tendinţă naturală să se ridice de la idolatrie la teism şi să coboare din nou de la teism la idolatrie53.

Această apreciere, în chip caracteristic tristă şi echilibrată, a limitelor gândirii omului de rând şi modul în care aceste limite au fost reflectate într-un „flux şi reflux” constant al gândirii religioase le-au asigurat lui Hume şi succesorilor săi un model de premise culturale şi sociale

pentru o schimbare religioasă. Asta deoarece „fluxul şi refluxul din mintea omului” au avut o dimensiune istorică. Unele perioade erau, marginal măcar, prin natura lor, mai puţin politeiste decât altele: erau mai sigure, elitele lor erau mai cultivate, poate chiar mai eficiente în a conduce „vulgul” sau măcar mai puţin permeabile la ideile iraţionale ale acestuia. Alte perioade nu au putut decât să revină la idolatria de o formă sau alta. Şi astfel, creşterea şi descreşterea raţionalităţii puteau fi apreciate în funcţie de relativa putere, în oricare societate dată, a „vulgului” şi a celor puţini, potenţial luminaţi, şi în funcţie de influenţa relativă pe care vederile unei părţi o puteau exercita asupra vederilor celeilalte.

Cea mai mare moştenire imediată pe care a lăsat-o *Natural History of Religion* nu a fost, totuşi, un simţ al schimbării: a fost un respect moderat faţă de puterea inerţiei din spatele practicilor religioase ale „vulgului”. Hume a făcut ca modurile de gândire politeiste să pară plauzibile, aproape universale şi, aparent, imposibil de dezrădăcinat. Gibbon a profitat imediat de acest aspect prezent în eseu, care stă la baza coerenţei magistrale a capitolului 28 din *Istoria declinului şi a prăbuşirii Imperiului Roman*; *se* trece de la o descriere a naturii şi abolirii religiei păgâne a Imperiului Roman la apariţia cultului creştin al sfinţilor fără cea mai mică tulburare, care să marcheze tranziţia de la o formă de religie la cealaltă: „Dl. Hume (…) observă, ca un filosof, fluxul şi refluxul natural al politeismului şi teismului” 54. Pentru Gibbon, Hume filosoful a evidenţiat trecerea de la politeism la cultul sfinţilor:

Imaginaţia, care a fost ridicată printr-un efort dureros la contemplarea şi venerarea Cauzei Universale, a adoptat cu entuziasm asemenea obiecte de adoraţie inferioare, mai potrivite cu concepţiile sale vulgare şi calităţile imperfecte. Teologia sublimă şi simplă a creştinilor primitivi a fost treptat viciată; iar DOMNIA Cerului, deja întunecată de subtilităţi metafizice, a fost

degradată de introducerea unei mitologii populare care a avut tendinţa să reinstaureze dominaţia politeismului55.

Ceea ce este mai surprinzător e faptul că renaşterea religioasă din secolul al XIX-lea a fost cea care a îngroşat conturul modelului oferit de Hume şi a făcut ca o variantă a sa să contribuie la multe interpretări moderne ale creştinismului de la începutul evului mediu. Trebuie doar să ne întoarcem la *History of Latin Christianity* (Istoria creştinismului latin) de Dean Milman pentru a vedea cum s-a putut întâmpla acest lucru. Milman a prezentat răspândirea cultului sfinţilor în Europa evului mediu timpuriu cu o notă de entuziasm romantic. Totuşi, modelul lui Hume făcea în mare măsură parte din concepţia sa56. Deoarece el a identificat teismul celor puţini şi luminaţi cu mesajul elevat al Bisericii creştine; în vreme ce coloniştii barbari din Europa, deşi procesele lor mentale au putut fi descrise de Milman – analistul postromantic al lui Vico – ca „poetice" (şi nu, aşa cum a spus Gibbon mai direct, ca „sălbatice şi ignorante" 57), au păstrat în întregime calităţile „vulgului" descrise de Hume. Ele reprezentau moduri de gândire aflate mult sub nivelul celor ale conducătorilor luminaţi ai Bisericii. Milman a adăugat, pur şi simplu, întreg spaţiul Occidentului barbar la tabloul roman al lui Gibbon:

Acum a început ceea ce se poate numi, raţional şi justificat, epoca mitică a creştinismului. Cum creştinismul a coborât la clasele inferioare ale societăţii, cum i-a primit pe barbarii neciopliţi şi ignoranţi în sânul său, efectul general nu poate fi decât acela că epoca va coborî religia până la nivelul ei, mai degrabă decât acela că religia va ridica epoca la standardele ei măreţe58.

Într-adevăr, fidelitatea reînnoită a minţilor sensibile şi cultivate faţă de tradiţiile religioase ale trecutului, în anglicanism şi catolicism deopotrivă, a intensificat lipsa de simpatie pentru procesele de gândire ale omului de rând. Fiindcă aceia care doreau să păstreze adevărurile înalte ale creştinismului tradiţional au fost nevoiţi să traseze cu

şi mai mare severitate graniţele dintre propriile versiuni de „religie autentică” şi imaginea eronată, obişnuită, pe care o avea „vulgul” despre acestea.

Apoi, ceea ce are putere să tulbure sufletele pline de sfinţenie şi rafinament are efect şi asupra mulţimii; iar religia mulţimii este întotdeauna vulgară şi anormală; va avea întotdeauna o spoială de fanatism şi superstiţie, oamenii fiind ceea ce sânt59.

Nu Hume de data aceasta, ci Cardinalul John Henry Newman. Prin asemenea faze, un model anume al naturii şi originii sentimentului religios şi, mai ales, al formelor pe care acest sentiment le ia în rândul „vulgului” ca „religie populară”, a pătruns în acele mari tradiţii ale învăţăturii protestante şi catolice, pe care încă ne bazăm pentru obţinerea atâtor informaţii despre istoria religioasă şi ecleziastică a antichităţii târzii şi evului mediu timpuriu.

În învăţătura modernă, aceste atitudini iau forma unui model „cu două niveluri”. Concepţiile celor puţini, potenţial luminaţi, se consideră a fi supuse unei continue influenţe din partea modurilor obişnuite de gândire, răspândite în rândul „vulgului”. Hume era mult mai pesimist decât acei teologi victorieni robuşti, pe care tocmai i-a descris, în privinţa resurselor intelectuale şi religioase ale celor puţini; dar el nu avea îndoieli despre cei care constituiau „vulgul”. Era violent de deschis în privinţa a ceea ce considera a fi limitele intelectuale şi culturale ale maselor. „Vulgul” lui Hume a rămas cu noi. Să luăm un singur exemplu: munca perseverentă a lui Hippolyte Delehaye pentru descoperirea fondului istoric al lucrării *Actele martirilor* este marcată de un pesimism similar celui manifestat de Hume. Trecerea de la documentele istorice ale începuturilor Bisericii la anexele lor legendare ulterioare a însemnat, pentru acest bollandist[8] serios, observarea uşurinţei cu care mărturiile veridice ale „câtorva minţi luminate” au fost înghiţite de

8 bollandist - iezuit care editează Viețile sfinților; numele provine de la hagiograful belgian Jean de Bolland (1596-1665) (n.t.).

mulţime:

Într-adevăr, inteligenţa mulţimii se manifestă peste tot ca extrem de mărginită şi ar fi greşit să credem că ea suferă, în general, influenţa elitei (…) Cel mai bun termen de comparaţie pentru a-i demonstra nivelul este inteligenţa copilului60.

Când se aplică la natura schimbării religioase de la sfârşitul antichităţii, modelul „cu două niveluri" îl încurajează pe istoric să presupună că o schimbare a evlaviei omului din antichitatea târzie, de tipul celei legate de apariţia cultului sfinţilor, trebuie să fi fost efectul capitulării elitelor luminate ale Bisericii creştine în faţa modurilor de gândire ce erau anterior obişnuite doar în rândurile „vulgului". Rezultatul a fost tendinţa de a explica o bună parte din istoria culturală şi religioasă a antichităţii târzii în termenii unor „alunecări de teren" drastice în relaţia dintre elite şi mase. Momentele dramatice ale „democratizării culturii" sau ale capitulării în faţa nevoilor poporului se consideră a fi produs o serie de „mutaţii" în creştinismul de la sfârşitul antichităţii şi începutul evului mediu61. Elitele din lumea romană par a se fi erodat prin criza din secolul al III-lea, deschizând astfel calea unui torent de temeri şi practici superstiţioase, introduse de noile clase stăpânitoare ale Imperiului Creştin62; „convertirile în masă" la creştinism, presupuse a fi avut loc în urma convertirii lui Constantin şi instaurării creştinismului ca religie de stat, se spune că ar fi forţat conducătorii Bisericii să accepte o mare varietate de practici păgâne, mai ales în legătură cu cultul sfinţilor; o altă capitulare a elitelor din lumea bizantină în faţa „ideilor animiste naive ale maselor" se presupune a fi adus cu sine apariţia cultului icoanelor mai târziu, în secolul al VI-lea p. Chr.63.

Despre fiecare dintre aceste momente ale „democratizării" este posibil acum să spunem:

O, niciodată să nu ne îndoim
De ceea ce sigur nu ştim.

Aplicat în acest fel, modelul „cu două niveluri” pare a fi inventat mai multe momente dramatice de cotitură în istoria începuturilor Bisericii decât a explicat vreodată.

Să vedem ce se poate câştiga prin abandonarea acestui model. Sugerez că avantajul imediat cel mai mare ar fi acela de a pune la dispoziţia interpretării istorice ceea ce s-a numit „religia populară” la sfârşitul antichităţii şi începutul evului mediu, considerând-o mai dinamică. Deoarece punctul slab cel mai important al modelului „cu două niveluri” este acela că explică foarte rar – dacă o face vreodată – schimbarea religioasă altfel decât în cadrul elitelor. Religia „vulgului” se presupune a fi uniformă. Este eternă şi anonimă. Poate provoca schimbări impunându-şi modul de gândire în faţa elitei; dar ea în sine nu se schimbă.

Acum aproape că nu mai este necesar să se insiste asupra faptului că, până şi în societăţile relativ simple, credinţele împărtăşite pot fi experimentate şi exploatate în moduri foarte diferite de diferitele categorii ale unei societăţi şi că este posibil ca o categorie socială să considere comportamentul religios al celorlalte ca defectuos sau ameninţător64. Creştinismul, în special, s-a pomenit supus unor credinţe complexe, a căror înţelegere deplină şi formulare precisă a presupus întotdeauna un nivel de cultură care se ştia că nu este acelaşi pentru liderii congregaţiilor creştine şi pentru majoritatea membrilor acestora65. Totuşi, este remarcabil faptul că oamenii competenţi în elaborarea *dogmelor*, cum ar fi natura Treimii, al căror conţinut era greu accesibil celor „ignoranţi”, s-au simţit atât de puţin izolaţi, pentru atât de mult timp, de aceiaşi „ignoranţi” când a fost vorba de *practicile* religioase împărtăşite de comunitate şi de presupunerile privind relaţia omului cu fiinţele supranaturale, pe care aceste practici le exprimau66. În acea parte a vieţii legată de practica religioasă – o parte incomensurabil mai mare şi mai intim percepută de antici decât de moderni67 – diferenţele de clasă şi educaţie nu

au jucat un rol semnificativ. Aşa cum Arnaldo Momigliano a afirmat, cu înţelepciune şi hotărâre caracteristică:

Astfel, investigaţia făcută de mine asupra credinţelor populare de care amintesc istoricii din perioada romană târzie se încheie cu ideea că nu existau asemenea credinţe. În secolele al IV-lea şi al V-lea, existau, desigur, o mulţime de credinţe pe care noi, istoricii din secolul al XX-lea, le-am numi cu plăcere populare, dar istoricii din secolele al IV-lea şi al V-lea nu au considerat niciodată o credinţă ca fiind caracteristică maselor şi deci discreditată în cadrul elitei. Conferinţele despre credinţele populare şi istoricii din perioada romană târzie ar trebui să fie sever descurajate68.

Modelul de „religie populară", oferit în mod obişnuit de savanţii care studiază antichitatea târzie, are dezavantajul de a presupune că „religia populară" poate fi înţeleasă doar din punctul de vedere al elitei. „Religia populară" este prezentată ca fiind, într-o anumită măsură, o simplificare, o concepţie eronată sau o contaminare a „religiei nepopulare" 69. Indiferent că este prezentată, direct, ca „superstiţie populară" sau calificată ca „formă inferioară a credinţei" 70, se presupune că „religia populară" expune moduri de gândire şi de cult cel mai bine înţelese ca eşec în a fi altceva. Deoarece eşecul în a accepta călăuzirea elitei este invariabil considerat ca neavând nimic de a face cu vreo concordanţă anume sau cu vreo calitate semnificativă din credinţa „populară": este atribuit întotdeauna limitelor eterne ale „vulgului". De aceea, credinţa populară poate apărea doar ca o continuitate lineară. Ea reprezintă un reziduu neschimbat, inferior, de credinţe obişnuite la nivelul „celor ignoranţi şi neinstruiţi", adică „al întregii omeniri, cu câteva mici excepţii".

Gibbon a remarcat această implicaţie şi a exploatat-o cu talent literar desăvârşit, cu intenţia de a introduce problema controversată, încă explozivă, referitoare la cultul catolic al sfinţilor conceput sau nu ca o copie directă

a practicii păgâne:

Acelaşi spirit originar, uniform, al superstiţiei poate sugera, în epocile cele mai îndepărtate, aceleaşi metode de înşelare a credulităţii şi de afectare a raţiunii oamenilor71.

Până în prezent, este încă normal să presupunem că *homo religiosus* de rând din bazinul mediteranean şi, mai ales, femeia de rând, este, ca şi Winnie the Pooh[9], „un urs cu foarte puţină minte" 72. Ideile lui sau ale ei se presupune a fi nesofisticate şi ancorate în practicile străvechi şi concepţiile eronate73. Am adăugat, cel puţin, câteva nuanţe mai estompate la dispreţul deschis al iluminismului faţă de „vulg". Am creat o nostalgie romantică pentru ceea ce dorim, cu tandreţe, să privim ca obiceiuri străvechi ale ţăranului mediteranean, prin care fiecare practică religioasă „populară" este văzută ca un avatar al păgânismului clasic74. Am devenit interesaţi să descoperim, în păgânism şi creştinism deopotrivă, o reacţie comună faţă de condiţia umană75. Aceste preocupări moderne au adus adevărată căldură umană, precizie şi vastă erudiţie în studiul fondului păgân al creştinismului „popular" din lumea antichităţii târzii. Conceptul de *Antike und Christentum*[10], prezent în lucrarea lui Franz Dolger, a fost adoptat definitiv76. Nicăieri nu s-au utilizat aceste cunoştinţe mai mult decât în studiile despre apariţia şi afirmarea cultului creştin al sfinţilor77. Totuşi, încă se presupune că, oricât de noi ar fi fost concepţiile conducătorilor Bisericii, studiul „religiei populare" din antichitatea târzie trebuie să fie studiul continuităţii şi nu al schimbării: deoarece se consideră a fi un studiu al substratului stabil din care a izvorât creştinismul. Atâta timp cât lucrurile stau astfel, nu ne-am îndepărtat de la formulele comode spre care s-a îndreptat odată Gibbon, cu atâta detaşare studiată, pentru a sugera că, la urma urmei, nu era nimic foarte surprinzător în

9 Winnie the Pooh - personajul titular al unui admirabil roman pentru copii și nu numai, scris de umoristul britanic A. A. Milne (1882-1956).

10 Antike und Christentum (germ.) - antichitate și creștinism (n.t.).

apariţia cultului sfinţilor.

Pare a fi momentul să ne punem întrebarea dacă istoricul care studiază antichitatea târzie poate să se mai mulţumească multă vreme cu un model atât de static şi de potenţial nediferenţiat. Pentru că se află într-un impas. El ştie că tendinţele politice, sociale şi economice de la sfârşitul antichităţii au condus la schimbări profunde şi, ireversibile în relaţiile dintre oameni, în viaţa lor laică de zi cu zi. În Europa de Apus, un imperiu a căzut şi, în întreg bazinul mediteranean, structuri noi, solide, de relaţii sociale le-au înlocuit pe cele obişnuite din perioada clasică. Aceste schimbări s-au manifestat diferit în diferite regiuni; dar au acţionat lent şi profund în vieţile locuitorilor bazinului mediteranean din toate clasele şi de la toate nivelurile de cultură, nu doar ale elitelor. Totuşi, istoricul care studiază viaţa religioasă de la sfârşitul antichităţii oferă, pentru majoritatea populaţiei din lumea antichităţii târzii, o perspectivă de continuitate aparent neîntreruptă: „cu cât se schimbă mai mult, cu atât mai neschimbat rămâne” pare încă să fie principiul conducător al unei tradiţii îndelungate şi remarcabile de studii asupra „religiei populare” de la sfârşitul antichităţii.

Totuşi, am văzut la începutul acestui capitol că apariţia cultului sfinţilor a fost percepută de contemporani, într-un mod foarte precis, ca elementul ce a deschis majoritatea graniţelor imaginare pe care anticii le-au aşezat între cer şi pământ, divin şi uman, vii şi morţi, oraş și opusul său. Mă întreb dacă este încă posibil să tratăm dispariţia evidentă a barierelor, legată de apariţia şi afirmarea publică a cultului sfinţilor, ca nefiind altceva decât spuma de la suprafaţa oceanului liniştit al „credinţelor populare”. Deoarece cultul sfinţilor a implicat prefaceri uriaşe care par, cel puţin, să corespundă modelelor în schimbare ale relaţiilor umane din marea masă a societăţii în antichitatea târzie. El a desemnat morţii ca meritând o veneraţie desăvârşită şi a legat aceste figuri nevăzute de morii, foarte exact, de locuri văzute,

precise, şi, în multe zone, de reprezentanţi vii, precişi. O asemenea concordanţă sugerează schimbări mari. Dar, pentru a înţelege o asemenea schimbare, cu toate ramificaţiile sale, trebuie să lăsăm deoparte modelul „cu două niveluri”. În loc să prezentăm apariţia cultului sfinţilor ca pe un dialog între doi parteneri, cei puţini şi cei mulţi, să încercăm să o vedem ca pe un element dintr-un întreg – mersul înainte al unei părţi tot mai mari din societatea antichităţii târzii spre forme radical noi de veneraţie, manifestate faţă de obiecte noi în locuri noi, orchestrate de noi conducători şi câştigându-şi forţa din nevoia de a duce până la capăt preocuparea comună a tuturor, a celor puţini şi a „vulgului” deopotrivă, pentru noi forme de exercitare a puterii, noi legături de interdependenţă umană, noi speranţe intime de protecţie şi dreptate într-o lume aflată în schimbare.

CAPITOLUL DOI

„UN LOC PLĂCUT ŞI INTIM”.

Noi toţi am aranjat cele cuvenite într-un mormânt respectabil

Şi pe altarul care marchează locul de îngropăciune al. mamei noastre, Secundula, Am dorit să punem o placă de piatră, în jurul căreia puteam sta, amintindu-ne numeroasele ei fapte bune, Mâncarea şi cupele fiind pe masă şi pernele adunate în jur, Astfel încât rana adâncă din sufletele noastre să se vindece.

Şi aşa am petrecut orele serii stând de vorbă

Şi preaslăvind-o pe buna noastră mamă.

Bătrâna doamnă doarme: ea, cea care ne-a hrănit pe toţi, Se odihneşte în pace acum şi liniştită ca întotdeauna.

La Sfântul Apostol Petru, înainte de intrarea principală, la a doua coloană din portic, cum intri din stânga, pe partea bărbaţilor, Lucillus şi soţia lui, Ianuaria, o aristocrată.

Cum intri pe sub bolţi, treci printr-o uşă şi pătrunzi într-un cimitir de forma unui salon şi, pe partea dreaptă cum intri pe uşă, de-a lungul peretelui, vei găsi mormântul.

Am vrut să fie foarte clar pentru ca, văzându-i mormântul, să ne amintim tot ce a făcut bine şi că acesta este locul în care oasele ei zac în dulcele parfum al sfinţeniei. Şi rog fierbinte pe fiecare urmaş, măcar în ziua morţii ei, să se ducă acolo unde zace ea, (...) aşa cum este obiceiul.

Trei pasaje de pe morminte: primul, o inscripţie pagină, din Mauritania, de la sfârşitul secolului al III-lea p. Chr.1; al doilea, o inscripţie creştină, din bazilica San Pietro din Roma, din secolul al V-lea p. Chr.2; al treilea, din Florenţa, de la începutul secolului al XV-lea p. Chr. – un extras din *Ricordi*, memorii de familie, ale lui Giovanni di Pagolo Morelli3.

Ele amintesc de statornicia deosebită a interesului faţă de morţi în bazinul mediteranean. Obiceiurile de înmormântare se numără printre aspectele durabile bine cunoscute ale celor mai multe culturi. Ele sunt şi un element din viaţa religioasă a unei societăţi care este uluitor de indiferentă faţă de etichetele aplicate, de obicei, formelor de comportament religios de către tradiţia istoriei religioase la care m-am referit în capitolul anterior. Ele nu pot fi catalogate clar ca „păgâne" sau „creştine", „populare" sau „superstiţioase". Şi aceasta datorită faptului că aceia care au practicat obiceiurile legate de cultul morţilor au descoperit că ele doar fac parte integrantă din calitatea de om, indiferent care i-ar părea, unui savant modern, a fi originile lor. Aşa cum declara o doamnă egipteană din secolul al VI-lea, asemenea aranjamente constituiau datorii pe care ea trebuia să şi le îndeplinească în calitate de fiinţă umană: τά άνθρωποπρεπή μου νόμιμα.4

Ceea ce este la fel de constant ca şi practicile înseşi e rolul copleşitor al familiei în grija faţă de morţi. Totuşi, aici e posibil să apară un element de conflict. Deoarece rudele pot exprima interes faţă de morţi la un grad sau într-un mod care poate intra în conflict cu nevoile comunităţii întregi. Practicarea excesivă a ceremoniilor funerare, expresiile exagerate de respect faţă de memoria sau faţă

de mormântul celui decedat pot deveni un mijloc prin care un grup accede la speranţa de a se impune printre cei vii, în numele celor dispăruţi. Mormântul, tocmai pentru că era „un loc plăcut şi intim”, putea fi un motiv de tensiune între familie şi comunitate. De aici provine o fluctuaţie, în toate perioadele istoriei din bazinul mediteranean, în atitudinea faţă de memoria morţilor, aşa cum aceasta era exprimată în orice forme tangibile care ajungeau dincolo de cercul rudelor îndurerate şi al prietenilor – în ceremoniile funerare, în obiceiurile de înmormântare şi în forma pe care o luau comemorările periodice. Fluctuaţia trădează hotărârea unor societăţi de a reduce importanţa memoriei celor care, fiind morţi, au încetat să participe activ la viaţa socială şi politică, şi dorinţa altor societăţi de a permite unora dintre morţi, cel puţin, să-şi păstreze o imagine deosebită în faţa celor vii şi, de obicei, să permită întreţinerea acestei imagini, în primă instanţă, de către familia celui decedat.

Astfel, în vreme ce democraţia atenian ă s-a arătat cât se poate de implacabilă în controlul strict al afişării sentimentelor familiale la funeralii, patriciatul roman, fără îndoială, a încurajat funeraliile ca demonstraţii de mândrie şi continuitate familială5. Mai târziu, în lumea islamică, tensiunea dintre familie şi comunitate este trădată prin marea varietate de practici musulmane de înmormântare. Autoeclipsarea sumbră a înmormântării ortodoxe, în cadrul căreia înhumarea are loc rapid, în pământ uscat, neirigat, iar mortul zace sub o „piatră de identificare” fără niciun epitaf măcar, este ultima şi cea mai hotărâtă recunoaştere de către musulman şi rudele sale îndurerate că fac parte dintr-o comunitate în care toţi credincioşii sunt egali în faţa lui Dumnezeu şi că, între membrii acestei comunităţi, diferenţele sociale vor fi anulate înainte de ziua învierii. Totuşi, Vechiul Adam, distinct din punct de vedere social în cadrul comunităţii de credincioşi, dimpotrivă, supravieţuieşte cu vigoare mormântului în casele cu grădini împrejmuite de ziduri din mausoleele „Cetăţii

morţilor” din Cairo, în care familiile unui mare oraş musulman au sfidat mult timp credinţa ortodoxă riguroasă, creând, printre morminte, reproduceri fidele ale deosebirilor sociale dintre cei vii6. Într-un mediu, iarăşi, foarte diferit, nu pot fi găsite mărturii mai impresionante pentru originile democraţiei americane decât contrastul dintre mormintele flamboaiante ale clasei de mijloc din bisericile englezeşti şi pietrele ciobite, sumbre, care umplu cimitirul de secol XVIII din Cambridge, Massachusetts7.

În toate aceste cazuri, am trecut de la probleme religioase clare, cum ar fi conţinutul credinţei în viaţa de apoi şi relaţia posibilă a celor vii cu cei morii, aşa cum sunt exprimate acestea în obiceiurile de înmormântare şi pomenire, la chestiunea mai greu de formulat a relaţiei dintre familie şi comunitate. Deoarece, în perioadele de schimbare, mormântul şi ceea ce consideră cei vii că pot face în jurul mormântului se transformă într-o arenă în care se înfruntă concepţiile contradictorii despre această relaţie8. În cercurile creştine, ca şi mai târziu în cele musulmane, tensiunile privind această problemă se manifestă ca un conflict între doctrina corectă referitoare la destinul morţilor, pe de o parte, şi, pe de altă parte, credinţele şi practicile care se consideră că reprezintă concepţii greşite ale doctrinei „adevărate” şi sunt frecvent stigmatizate ca fiind contaminări „superstiţioase”, din surse precreştine sau premusulmane, ale practicii „adevărate”. Totuşi, aş sugera că geneza şi soluţionarea unor asemenea conflicte sunt mai bine înţelese dacă se ţine seama de tensiunea mai puţin evidentă, cea dintre familie şi comunitate.

Acest lucru pare deosebit de adevărat în cazul Bisericii creştine din lumea de limbă latină de la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea. Timp de o generaţie, a avut loc o dezbatere aprinsă despre „superstiţie” în cadrul Bisericii creştine cu privire la cimitirele din bazinul mediteranean. Prin anii 380, Ambrozie la Milano9 şi, în anii 390, Augustin la Hippo au

încercat să simplifice, în limitele congregaţiilor lor creştine, anumite obiceiuri funerare, mai ales pe cel al praznicelor de la morminte, fie la mormintele de familie, fie la *memoriae* martirilor. După părerea clară a lui Augustin, aceste practici erau o moştenire dăunătoare a credinţelor păgâne:

Când pacea a coborât asupra bisericii, un grup de păgâni care doreau să treacă la creştinism au fost respinşi deoarece îşi petreceau zilele de sărbătoare legate de idoli într-o abundenţă de mâncare şi băutură10.

Acum, aceşti păgâni au intrat în Biserică şi şi-au adus cu ei proastele obiceiuri11.

Un deceniu mai târziu, Ieronim s-a văzut obligat să scrie, din Ţara Sfântă, în apărarea cultului creştin al moaştelor, împotriva lui Vigilantius, un preot din Calagurris, de pe valea superioară a râului Ebru. În spatele ofensei intenţionate din „această fiţuică dezagreabilă” 12, putem întrezări cercuri din sudul Galiei şi nordul Spaniei, evident deranjate de formele pe care le-a luat cultul moaştelor şi al martirilor: „Vedem ritualul cultului păgân introdus în biserici sub pretextul unor ceremonii religioase” 13.

Şi mai târziu, în 421, Paulin de Nota a obţinut de la Augustin o expunere minuţioasă a argumentelor teologice pro şi contra unei practici pe care Paulin a îngăduit-o: înmormântarea unui nobil creştin, Cynegius, la cererea mamei sale, Flora, în apropierea mormântului Sfântului Felix la Nota. Acest caz de *depositio ad sanctos*[11] nu era deloc ceva neobişnuit pe atunci. Paulin şi-a îngropat propriul fiu alături de sfinţii din Alcalâ14. Totuşi, el a considerat că merită să-i prezinte totul lui Augustin ca pe o problemă; iar Augustin a considerat că problema a pus semne de întrebare destul de importante în legătură cu natura înmormântării creştine, în general, şi cultul sfinţilor, în particular, pentru a merita un răspuns lung şi clar, *De cura gerenda pro mortuis* (Despre purtarea de

11 depositio ad sanctos (lat.) - înhumare alături de sfinți (n.t.).

grijă faţă de cei morţi) 15.

De aceea, a avut loc o dezbatere pe tema mormântului în acei ani; iar dezbaterea pare să fi acordat importanţă modelului de istorie religioasă „cu două niveluri”, pe care l-am discutat în primul capitol. Deoarece, în acest caz, conducătorii educaţi ai Bisericii creştine se pare că au încercat să ia poziţie împotriva practicilor „precreştine” din cadrul congregaţiilor lor; se mai pare că importanţa acestor practici a crescut odată cu convertirea maselor de păgâni la creştinism şi că influenţa modurilor păgâne de gândire şi de venerare s-a făcut simţită şi în manifestările rituale şi în credinţele din jurul noului cult al martirilor. Văzut în felul acesta, sfârşitul naşterii cultului a asistat la o victorie à la Pyrrhos pentru conducătorii Bisericii. Practicile precreştine erau controlate chiar la mormintele particulare ale laicilor şi cei mai turbulenţi dintre ei erau complet excluşi de la ceremoniile ce aveau loc la mormintele martirilor. Totuşi, opinia populară a impus tuturor, cu excepţia câtorva nemulţumiţi, acceptarea deschisă a formelor păgâne de ceremonial şi a concepţiilor potenţial „superstiţioase” despre localizarea sufletului la mormânt în cazul cultului moaştelor şi al mormintelor sfinţilor. Astfel, o victorie clar dovedită a „vulgului” poate fi considerată a sta la baza importanţei dobândite rapid, la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea, de către cultul sfinţilor. Amploarea victoriei poate fi măsurată de uimitoarea carte a lui Augustin, ultima de altfel, *Cetatea lui Dumnezeu*. În această carte, o confruntare elevată cu părerile lui Platon, Cicero şi Porphyrios privind relaţia dintre trup şi suflet şi posibilitatea învierii trupului se transformă brusc într-o lungă enumerare de miracole ce au avut loc recent la mormintele Sfântului Ştefan din Hippo şi Uzalis16. Schimbarea tonului i-a deranjat aproape invariabil pe savanţii moderni. Pare să confirme bănuielile lor cele mai sumbre despre măsura în care credinţele „vulgului” şi-au exercitat, timp de câteva decenii, influenţa asupra celor

mai rafinate minţi ale creştinătăţii:

Asemenea istorioare inepte au fost, fără îndoială, crezute întotdeauna de turmă [scrie A.H.M. Jones în *Later Roman Empire* (Imperiul Roman târziu)], dar acesta este un semn al timpurilor, care spune că un om de strălucirea intelectuală a lui Augustin trebuia să le acorde importanţă17.

Unul dintre punctele forte ale modelului „cu două niveluri" este acela că, în antichitate, s-au format elite care au cunoscut variaţiunile religioase din propria lor societate într-un mod ce nu era perceptibil diferit de acelea prezentate de Hume şi savanţii de mai târziu: pentru aceste elite, „superstiţia" era, în primul rând, o chestiune de credinţă incorectă, iar credinţa incorectă avea un *locus* social clar în cadrul „vulgului" – un „vulg" din care toate femeile erau considerate a face parte automat, ca membre ale „acelui sex timorat şi pios" 18. Astfel, Ieronim pur şi simplu şi-a declinat orice răspundere faţă de nuanţele „superstiţioase" ale cultului martirilor, spunând că asemenea exagerări trebuie să fi fost datorate „simplităţii laicilor şi, desigur, femeilor credincioase" 19. Ieronim şi colegii săi clerici făceau parte dintr-o generaţie deosebit de conştientă de sine şi rigid convenţională. Ei au format noua elită ecleziastică a Bisericii creştine de la sfârşitul secolului al IV-lea. Preoţii cu educaţie ascetică şi înclinaţii intelectuale auster spiritualiste, Ambrozie, Augustin şi Ieronim, au reacţionat la obiceiurile religioase ale majorităţii confraţilor lor *de haut en bas*[12], ceea ce pare liniştitor de similar modului în care un savant modern, care lucrează în tradiţia modelului „cu două niveluri", s-ar fi aşteptat ca ei să reacţioneze la toate manifestările „religiei populare" 20. Explicaţia oferită deschis de Augustin şi sugerată de răspunsul într-un fel improvizat al lui Ieronim la criticile lui Vigilantius, pare atât de satisfăcătoare savantului modern, încât ar fi chiar o negare a evidenţei dacă s-ar căuta alta.

12 de haut en bas (fr.) - cu dispreț (n.t.).

Totuşi, ceea ce nu se înţelege, în primul rând, este că referinţa, făcută explicit de Augustin la extinderea practicilor păgâne în congregaţia creştină ca fiind provocată de convertirile în masă, a fost spontană. Ea constituie un exemplu posibil de euhemerism[13] clerical. Totuşi, el se referă la practici care, indiferent de originea lor îndepărtată, au fost acceptate ca autentic creştine de către toate generaţiile anterioare21. Aceia care practicau obiceiul praznicelor la morminte nu era nevoie să fi fost nişte convertiţi semipăgâni. Este la fel de probabil să fi fost familii creştine respectabile, pe care Augustin s-a străduit să le facă să accepte cu vinovăţie reformele sale, oferind această explicaţie deloc măgulitoare a practicilor lor. În plus, evidenţa aparentă a observaţiei ne-a determinat să luăm de bună afirmaţia sa principală. Nu ar trebui să procedăm aşa: dovada „convertirilor în masă" în secolul al IV-lea şi, într-adevăr, în orice perioadă a antichităţii târzii, este mult mai puţin convingătoare decât am crede22. Săpăturile arheologice de la Hippo, în special, par să nu ofere, în prezent, niciun sprijin imaginii oferite de Augustin în legătură cu extinderea congregaţiilor creştine. Bisericile descoperite până acum nu dau impresia că, vreodată în secolul al IV-lea, congregaţiile creştine ar fi fost mărite printr-o „infuzie" de recent convertiţi22. Acele forme de adaptare care aveau să fie impuse mai târziu ierarhiei catolice din Lumea Nouă şi misionarilor europeni din Africa şi Asia nu au legătură cu condiţiile din ultima perioadă a antichităţii: nici „evanghelizarea", nici „convertirea" nu au ridicat probleme la fel de mari precum acelea cu care s-au confruntat misiunile creştine de mai târziu. În schimb, avem de a face cu comunităţi creştine surprinzător de stabile şi introvertite. Ritualurile legate de disciplina creştină timpurie a catehezei dinaintea botezului şi citirea solemnă a pomelnicului catehumenilor la liturghia de duminică erau practici dintr-o perioadă cu

13 euhemerism - doctrina lui Euhemeros (sec. IV—III a. Chr.) conform căreia zeii sînt oameni de seamă divinizați (n.t.).

evoluţie mai lentă, respectate încă, în ciuda influenţei copleşitoare ce se presupune a fi fost exercitată de mulţime, în oraşe mediteraneene îndepărtate unul de altul, cum ar fi Arles şi Antiohia24, în secolul al VI-lea. Modelul „cu două niveluri" a produs o invazie care ar fi putut să nu aibă loc niciodată; şi s-a întâmplat aşa, pentru că doar o pătrundere a „vulgului" în Biserica creştină ar fi putut da explicaţiile necesare legate de apariţia, în cadrul Bisericii, a noi forme de sentimente religioase, aparent „populare".

De aceea, este timpul să lăsăm deoparte acest tip de explicaţie şi să plasăm într-un cadru mai larg conflictele din practica religioasă, la care se refereau discuţiile despre „superstiţie" de la sfârşitul secolului al IV-lea. Trebuie să invocăm mărturii dintr-o serie mai largă de comunităţi creştine; să luăm în considerare o serie mai largă de atitudini creştine faţă de cultul morţilor şi al martirilor; şi să urmărim toată povestea, depăşind acea singură generaţie foarte cultivată, până în momentul în care mormintele sfinţilor au câştigat, în fine, importanţă în comunităţile creştine din Occidentul latin. Astfel, putem ajunge la rădăcinile mai adânci ale cultului sfinţilor din societatea romană târzie şi să ne apropiem ceva mai mult de energiile dezlănţuite în rândurile generaţiei remarcabile de conducători creştini care au acţionat ca *impresarios* ai acestui cult.

În excelenta sa carte despre *Household and Lineage* în *Renaissance Florence* (Casa şi obârşia în Florenţa renascentistă), Francis Kent s-a referit la „semnificaţia tendinţei, omniprezentă în societatea medievală, de a vedea sentimentele şi experienţele prin lentilele colorate ale familiei" 25. Să ne oprim o clipă pentru a privi Biserica creştină din antichitatea târzie prin „lentilele colorate ale familiei". Istoricul acelei perioade întâlneşte rar un individ izolat. Religia se practică împreună cu familia şi pentru familie:

Atunci am ajuns la Cana, unde Domnul nostru a luat parte la nuntă [scrie un pelerin] şi ne-am aşezat pe aceeaşi

bancă, unde eu, nevrednic cum sunt, am scris toate numele rudelor mele26.

Evoluţia comunităţii creştine, care poate părea atât de omogenă la prima vedere, se dezagregă rapid într-o mulţime laxă de istorii de familie. Pentru istoricul Sozomen, povestea creştinismului în Ascalon şi Gaza a fost povestea familiei lui şi a unei familii vecine:

Primele biserici şi mănăstiri create în acea ţară au fost fondate de membrii acestei familii şi sprijinite de puterea şi generozitatea lor faţă de străini şi nevoiaşi. Unii oameni buni din această familie au prosperat chiar şi pe vremea mea; şi în tinereţe, i-am văzut pe unii dintre ei, dar erau pe atunci foarte bătrâni27.

În acelaşi timp, trebuie să reţinem că Biserica creştină a câştigat importanţă în mare măsură pentru că principalele sale practici rituale şi organizarea şi administrarea sa financiară tot mai centralizate au pus în faţa lumii păgâne o comunitate ideală care pretindea că modifică, reorientează şi chiar delimitează legăturile de sânge28. Biserica era un grup înrudit artificial. Trebuia ca membrii săi să aducă în noua comunitate un simţ al solidarităţii, al devotamentului şi al obligaţiei care era anterior direcţionat înspre familia fizică. Nicăieri acest lucru nu a fost mai clar decât în cazul interesului faţă de morii. La începutul secolului al III-lea, comunitatea romană avea propriul cimitir; iar acest cimitir era destul de important pentru ca diaconul Callistus, care îl administra, să dobândească o influenţă considerabilă în Biserica Romană29. Ocazional, înmormântarea săracilor şi chiar a necreştinilor evidenţia dispariţia barierelor familiei30. Mai des, graniţele importante dintre noul grup înrudit şi cei din afară erau trasate foarte precis: comunitatea îşi va aminti doar propriii membri, în timp ce necredincioşii, renegaţii şi excomunicaţii erau excluşi 31. Comemorarea martirilor şi episcopilor dădea comunităţii creştine o răspundere perpetuă faţă de păstrarea amintirii eroilor şi conducătorilor săi32.

Astfel, episcopii din secolul al IV-lea au moştenit o situaţie potenţial conflictuală. Ei au apărut ca singurii conducători ai unor comunităţi din oraşe mari33. Practicile liturgice ale Bisericii lor şi poziţia specială în cadrul acestora a unei categorii privilegiate de morţi au concentrat mari energii centripete în comunitatea creştină. Totuşi, acestea erau în mare măsură soluţii rituale: creştinismul nu a încercat să se atingă de mormântul obişnuit. Pentru cea mai mare parte a congregaţiei creştine, mormântul de familie a rămas „un loc plăcut şi intim"; iar clerul creştin, orice şi-ar fi dorit, a rămas dependent, în ceea ce priveşte sprijinul, de mirenii care aveau asemenea morminte. Astfel, simţul puternic al comunităţii, păstrat de ritualul creştin, era doar glazura de pe un tort mare şi tot mai sfărâmicios al familiilor creştine înstărite34. Ceea ce a devenit clar de-a lungul secolului a fost faptul că mormântul de familie şi *a fortiori* mormântul martirului puteau deveni o zonă de conflict între elementele centripete, care au găsit expresii rituale convingătoare pentru idealul comunităţii de credincioşi, şi puternicele impulsuri centrifuge. Evlavia familiei putea duce la o „privatizare" a practicii religioase, fie prin forme ostentative de comemorare la mormântul familiei, fie prin extinderea, la mormintele martirilor, a practicilor legate de rezistente loialităţi private, de familie.

În multe privinţe, tensiunea dintre privat şi comun a fost cea care a dus la declanşarea discuţiei despre „superstiţie" pe care am descris-o şi care a avut loc la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea. Augustin tratează deschis această problemă; prima dată, în cazul congregaţiei sale de la Hippo şi apoi, când se confruntă cu practica *depositio ad sanctos*. Însuşi modul în care Vigilantius a atacat cultul moaştelor indică faptul că el s-a confruntat cu o problemă similară. El era purtătorul de cuvânt al concepţiilor unor oameni preocupaţi de modul în care devotamentul ostentativ şi specific faţă de sfinţi a scindat comunitatea ideală de credincioşi 35. Practicile au

restrâns locul consacrat sfinţilor la morminte ce nu puteau fi accesibile tuturor, creând astfel o topografie religioasă privilegiată a lumii romane din care comunităţile creştine periferice s-au simţit excluse36. Neglijarea bisericii locale în favoarea Ierusalimului şi a locurilor sfinte37, şi pericolul că noile zile de comemorare a martirilor pot deprecia marea zi comună a Paştelui38, erau motive de îngrijorare reale şi justificate în rândul clerului local din Galia de Sud şi Spania39.

Asemenea tensiuni vin dintr-o direcţie diferită de cea stabilită de modelul „cu două niveluri”. După cum am văzut, dovada influenţei „convertirilor în masă” a fost exagerată. Nu există dovezi nici că focus-ul practicii superstiţioase se afla în mijlocul „vulgului”. Într-adevăr, lucrurile stau altfel: ceea ce este clar dovedit e tensiunea produsă de modul în care pretenţiile unei noi elite de mireni creştini înstăriţi se confruntau cu hotărârea unei elite la fel de noi de episcopi, provenită adesea din aceeaşi clasă, că ei şi doar ei „trebuie să fie *patroni*[14] comunităţilor creştine constituite public. În locul unui dialog despre „superstiţie” între „cei puţini” şi dezaprobatori şi „turma comună”, trebuie să începem cu un conflict mai plauzibil pentru oamenii din ultima perioadă romană – un conflict între sistemele concurente de patronare.

Asemenea consideraţii pot contribui la stabilirea Aunei perspective mai largi asupra apariţiei cultului martirilor. În consecinţă, fazele sale pot deveni mai clare. Pentru că e departe de a fi sigur faptul că tot ceea ce noi numeam, de dragul comodităţii, „apariţia cultului sfinţilor” la sfârşitul secolului al IV-lea era mai mult decât însuşirea hotărâtă a acestui cult de către episcopii şi clasele conducătoare ale Imperiului Roman. Cultul în sine are rădăcini mult mai adânci. Sentimentele intense faţă de figuri sfinte şi murţi martirizaţi provin din iudaismul târziu:

14 patronus, i, pl. patroni (lat.) - patron, protector al unui client (plebeu fără drepturi depline, dependent de un patrician și protejat de acesta) (n.t.).

fac parte dintr-un şir impresionant de credinţe40. Ceea ce era departe de a fi sigur, totuşi, era cine, în comunitatea creştină, trebuia să aibă monopolul exprimării şi orchestrării acestor credinţe. La începutul secolului al IV-lea, acest lucru nu era clar. Deoarece patronul influent avea mari avantaje. El sau ea putea obţine trupul martirului cu mai multă uşurinţă şi îl putea păstra mai în siguranţă. Astfel, în 295, aristocrata Pompeiana a avut posibilitatea să ia trupul tânărului martir Maximilianus: ea a obţinut trupul de la magistrat[15] şi, după ce l-a dus în camera ei, l-a transportat în Cartagina. Acolo, l-a îngropat la poalele unui deal de lângă palatul guvernatorului, alături de trupul martirului Cyprian. După treisprezece zile, femeia a murit şi ea şi a fost înmormântată în acelaşi loc. Iar Victor, tatăl băiatului, s-a întors acasă cu mare bucurie41.

Pompeiana a putut obţine trupul de la autorităţi, pe când familia nu a fost în stare, şi l-a putut duce într-un grup de morminte speciale din jurul mormântului Sfântului Cyprian, unde se află chiar şi mormântul ei. La Salona, prima *memoria* creştină cunoscută a fost creată în 304 de către o doamnă înstărită, Asclepia, deasupra mormântului martirului Anastasius, într-o clădire destinată a-i adăposti şi mormântul ei şi pe cele ale membrilor familiei ei42. Aşadar, pentru laicul influent, mormântul, întotdeauna „un loc plăcut şi intim”, s-a putut extinde spre a adăposti un martir şi a scoate astfel un mormânt sfânt, fie direct, fie indirect, în afara comunităţii creştine şi a-l aduce în sfera unei singure familii43.

Astfel, o „privatizare a sfântului” de către familii creştine înstărite reprezenta o perspectivă foarte reală pentru evoluţia viitoare a Bisericii creştine la răscrucea dintre secolul al III-lea şi al IV-lea. Adesea, problema era foarte clară. O aristocrată spaniolă care locuia în Cartagina, Lucilla, avea posibilitatea de a „aranja”

15 magistrat - cetățean ales pentru exercitarea unor importante atribuții de conducere (n.t.).

alegerea propriului servitor în marele scaun episcopal al Cartaginei, în 311 – 312, prin acţiuni filantropice bine chibzuite44. Ea avea un os de martir şi obişnuia să-l sărute înainte de Sfânta împărtăşanie: conflictul dintre accesul „privatizat" la sfintele moaşte şi participarea întregii comunităţi la ceremoniile legate de acestea a primit o expresie pur rituală prin gestul Lucillei. Lucilla, *potens et factiosa femina*[16], nu a uitat niciodată reproşul venit de la diacon într-o astfel de ocazie45. Totuşi, Lucilla era un semn al vremurilor: instaurarea creştinismului de către Constantin a clarificat faptul că, de la împărat în jos, patronul atotputernic e de neclintit.

Reţinând asemenea incidente, putem aborda mai eficient licărirea de interes faţă de subiectul mormintelor la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea. Practica *depositio ad sanctos*, de exemplu, ameninţa să dezvăluie influenţa familiei în jurul mormintelor sfinte. Era un privilegiu pe care, aşa cum spunea o inscripţie, „mulţi îl doresc şi puţini îl obţin" 45.6 dată obţinut, stabilea într-un mod ciudat de ostentativ, în funcţie de apropierea de sfânt, balanţa puterii sociale în comunitatea creştină. Tensiunea dintre comunitatea mortului şi pretenţiile statutului privat a prezentat întotdeauna paradoxuri cu care se putea jongla:

Aici zac eu la uşă stând.
Aici zac eu sărac fiind.
Plăteşti mai mult, intri mai mult.
Aici zac eu, cald ca ei sunt.47

Dar a ridicat şi o problemă mai serioasă: relaţia dintre interesul public şi cel privat faţă de sufletele morţilor. Când Augustin a scris *De cura gerenda pro mortuis*, aceasta era prima dintre preocupările sale. Iniţiativa privată a Florei de a-şi aşeza fiul mai aproape decât oricine altcineva de Sfântul Felix ar părea că slăbeşte intensitatea preocupării publice a Bisericii, *pia mater communis*, „mama devotată şi comună", ca *toţi*

16 potens et factiosa femina (lat.) - femeie puternică și influentă (n.t.).

creştinii să se bucure, în ultima zi, de apropierea sfinţilor48. Se pare că Flora şi-a asumat obţinerea unui privilegiu pentru fiul ei, ceea ce doar Biserica putea dobândi, prin rugăciunile sale, pentru toţi creştinii fără discriminare. În problema *depositio ad sanctos*, Augustin, episcopul, exponentul elocvent al unităţii ideale a Bisericii catolice şi, se poate bănui, om talentat şi fiu al unui *tenuis municeps*[17], a cărui educaţie şi carieră clericală ulterioară i-au permis să se îndepărteze puţin de structurile aristocrate ale Occidentului latin, a fost moderat. A acceptat practica; dar descrie în nuanţe pastel distincte înmormântările alături de *memoria* Sfântului Felix, pe care Paulin şi prietenii lui aristocraţi le-au descris cu o paletă atât de bogată de culori timp de mai bine de o generaţie49.

La fel s-a întâmplat cu reacţia lui Augustin faţă de practica praznicelor la mormântul familiei. În ultimă instanţă, „privatizarea” l-a afectat ca un pericol mai mare decât „superstiţia”. Oricare ar fi fost explicaţia lui privind originea acestor praznice, când a trebuit să hotărască ce e de făcut cu ele, Augustin a fost mai atent la funcţia lor socială imediată. Praznicele ostentative puteau scinda societatea50 şi mai ales o comunitate în care clasa superioară era uniform divizată între catolicism şi donatism[18]. Forţele centrifuge ale loialităţilor de familie într-o congregaţie religioasă a cărei capacitate de scindare era notorie l-a preocupat mult pe Augustin în anii aceia51. Astfel, el era dispus să accepte un gen de praznic atâta timp cât nu avea caracter de competiţie, nu devenea exclusiv sau prilej pentru familie de a face paradă de numărul servitorilor.

Totuşi, trebuie să ne îndreptăm spre alte regiuni ale lumii creştine pentru a înţelege că balanţa dintre controlul

17 tenuis municeps (lat.) - cetățean sărac (n.t.).

18 donatism - doctrina unei secte creștine apărute în Africa de Nord în anul 311 p. Chr., care susținea că doar ea reprezintă Biserica întreagă și unică; de la numele episcopului eretic Donatus (n.t.).

public şi sentimentul de familie poate fi diferită şi poate duce la atitudini foarte diferite. La Roma, de exemplu, Biserica creştină a dobândit importanţă, lent, prin patronajul unor laici înstăriţi. Cu înclinaţie spre detalii şi cu mare fineţe de istoric, Charles Pietri a adunat date pentru sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea: a fost „*Ia grande époque de l'évergétisme chrétien*" [19]*32*. A fost o *grande époque* netulburată niciun moment de menţionarea „superstiţiei". Când senatorul Pammachius a dat o petrecere săracilor cu ocazia comemorării soţiei sale, a organizat-o chiar în bazilica San Pietro. Paulin a fost încântat. Dacă toţi senatorii ar avea manifestări de acest fel, scria el, Roma nu ar trebui să se teamă de ameninţările Apocalipsei53. Asemenea practici şi aplauzele pe care le-au stârnit ne duc într-un mediu foarte diferit de cel al lui Augustin54. Ele indică succesul diplomatic cel mai discret şi decisiv repurtat vreodată de episcopii Romei în perioada de sfârşit a antichităţii. Confruntaţi cu cimitire imense care puteau atât de uşor să le scape irevocabil de sub control (şi în care s-au întâmplat lucruri stranii în tot secolul al IV-lea) 53, depinzând de mireni ai căror conducători au fost obişnuiţi să menţină prestigiul familiilor lor prin cheltuieli generoase, papii au reuşit totuşi să armonizeze propriul sistem de patronare cu acela al laicilor influenţi. Damasus, mare patron al catacombelor, avea toate motivele să fie mândru de porecla pe care i-au pus-o duşmanii, *auriscalpius matronarum*: măgulitorul auzului nobilelor doamne56. Căci fără eforturi constante şi discrete din partea episcopilor şi a oligarhiei lor de diaconi, ale căror prestaţii în acele *conversazioni* din casele nobililor din Roma erau înfierate atât de aspru de Ieronim57, cultul creştin al sfinţilor nu s-ar fi dezvoltat la Roma cu o asemenea exuberanţă aparent facilă, orbind prin strălucire contemporanii din tot Occidentul latin.

19 la grande époque de l'évergétisme chrétien (fr.) - marea epocă a evergetismului creştin; evergetism - concepţie conform căreia suveranii lagizi (dinastia Lagizilor în Egiptul elenistic) aveau o natură divină; din eÙ£pyÉTr|Ç = binefăcător.

Ar trebui să privim acum mai îndeaproape tipurile de iniţiative pe care le-au avut unii episcopi în patronarea cultului sfinţilor. Deoarece, evident, avem de a face cu o situaţie diferită de aceea pe care o bănuiam. Nu ne confruntăm nici cu o adaptare şovăitoare sau prudentă la o formă „populară" de religiozitate în dezvoltare, nici cu măsuri destinate să absoarbă „mase" de păgâni fără conducători printr-o doză homeopatică de „superstiţie". Mai degrabă avem de a face cu schimbări în cultul sfinţilor, care indică limpede schimbări ale calităţii conducătorilor din cadrul comunităţii creştine.

Cazul lui Ambrozie, aşa cum a fost recent studiat de Ernst Dassmann, clarifică lucrul acesta58. La Milano, descoperirea relicvelor Sfinţilor Gervasius şi Protasius, în 385, a reprezentat un eveniment emoţionant. Dar nu a fost prima oară că s-au descoperit sau primit relicve la Milano. Cimitirele creştine erau deja presărate cu *memoriae* destul de mari ale martirilor. Ceea ce s-a dovedit nou a fost viteza şi siguranţa cu care Ambrozie a adunat relicvele. Le-a mutat după numai două zile din mormântul Sfinţilor Felix şi Nabor, unde au fost dezgropate, în noua bazilică pe care o construise pentru el însuşi; şi le-a aşezat sub altar, unde urma să stea pro·prin-i sarcofag. Prin această mutare, Gervasius şi Protasius se legau inseparabil de liturghia de toate zilele, într-o biserică pe care a construit-o episcopul, în care episcopul însuşi oficia adesea. Astfel, ei sunt un bun al comunităţii întregi. Ambrozie a făcut o descoperire „pentru uzul tuturor" – *qui prosint omnibus*".

Ţelul lui Ambrozie era *resurrectio martyrum*[20]: câteva morminte studiat legate de liturghia euharistică episcopală aveau „să înceapă să iasă în evidenţă" într-un cimitir în care, anterior, au existat morminte sfinte, dar nu erau puse în valoare atât de clar80, în acelaşi timp, Ambrozie a restrâns praznicele ocazionale, obişnuite la alte *memoriae*, deoarece semănau prea bine cu aniversările din familiile păgâne61. În câţiva ani, acceptarea unei comunităţi

20 resurrectio martyrum (lat.) - învierea martirilor (n.t.).

înfloritoare de laici milanezi s-a făcut simţită prin sarcofagele rafinate şi foarte festive care au apărut în noul loc sfânt al episcopului. Într-unul dintre acestea se afla Manlia Daedalia „dintr-o familie renumită, deosebit de bogată, mamă a celor nevoiaşi”, sora lui Manlius Theodorus, nobil, curtean, om de litere, patron al lui Augustin şi viitor prefect al pretoriului[21] Italiei62.

Ambrozie nu a „introdus” cultul martirilor în Milano şi încă mai puţin a acceptat pur şi simplu, pasiv, practicile anterioare. Iniţiativele sale au fost ferme şi, în multe privinţe, neobişnuite: el era pregătit şi să mute trupuri, şi să le lege temeinic de altarul unei noi biserici. Mai degrabă, el era ca un electrician care lega la loc firele unui sistem învechit: mai multă energie putea să treacă prin firele mai solide, mai bine izolate, către episcopul considerat conducător al comunităţii. Şi în altă parte episcopii aveau iniţiative similare.

La Tebessa, în inima noii racle construite de episcopul Alexandru, „cei drepţi de demult” se bucură acum de „un loc frumos”:

Acolo unde odinioară pacea veşnică i-a răpit vederii noastre, ei strălucesc pe un piedestal cuvenit, iar cununa lor înfloreşte acum în mare bucurie (...) Creştini de pretutindeni, tineri şi bătrâni, vin spre a-i vedea, fericiţi să treacă pragul sfânt, preamărindu-i şi primind cu mâinile întinse credinţa creştină63.

Poveştile despre minunile înfăptuite la mormintele Sfântului Ştefan din Hippo şi Uzalis indică o hotărâre asemănătoare din partea lui Augustin şi a confraţilor săi. Vindecările miraculoase de la morminte, care au fost tratate anterior de către cei în cauză cu o anumită reticenţă ca evenimente personale, strict legate de individ, se fac acum publice64: se ţine evidenţa lor65, cei vindecaţi se ridică şi se arată în faţa congregaţiei; la Uzalis, mulţimile încinse, obosite, sunt răsplătite împărăteşte cu o

21 prefectul pretoriului - comandantul gărzii pretoriene (unitate militară pentru paza personală a împăratului) (n.t.).

trecere în revistă a celor mai „spectaculoase vindecări66.

În acest proces de „legare la loc a firelor”, figura martirului însuşi se schimbă. Vom vedea, în capitolul următor, legăturile personale puternice pe care cei ce acţionau ca *impresarios* ai cultului le-au stabilit cu prietenii şi protectorii lor nevăzuţi. Este o poveste complexă şi emoţionantă; dar rezultatul era limpede: martirul lua un aspect specific, de perioadă romană târzie. El era *patronus*, echivalentul nevăzut, ceresc, al patronării exercitate concret pe pământ de episcop. De aici au provenit schimbările în modul de a-i celebra praznicul. Praznicele, *laetitiae*, pe care Augustin şi Ambrozie erau preocupaţi să le îndepărteze de mormântul martirului, încă par, în ciuda ostentaţiei explozive şi a caracterului de competiţie care însoţeau practicile de la mormântul familiei, să fi păstrat ceva din legătura strânsă, directă din cadrul unui grup familial ideal. În arta creştină timpurie, masa celor morii este aproape invariabil reprezentată ca o întâlnire faţă la faţă. Nimeni nu apare ca prezidând masa, cu excepţia unui caz – şi acesta este al aristocratului Iunius Bassus, prefectul urban al Romei67. Nimic nu este mai impresionant decât fluviul de elocinţă, din tot imperiul, cu care o nouă generaţie de episcopi descria acum comemorările martirilor, nu ca *laetitiae* de familie, ci ca banchete publice, de mare gală, oferite de *patroni* nevăzuţi protejărilor lor de pe pământ. Solemnitatea amplă a relaţiilor romane târzii, de ocrotire şi generozitate, face ca limbajul lor să fie încărcat de veneraţie66.

Nu toţi episcopii au simţit că trebuie să se oprească la cuvinte. Paulin de Nota ştia că băutura de sărbătoare oferită la ceremonia solemnă a Sfântului Felix era, probabil, un grăunte trecător de bucurie curată în vieţile cenuşii ale ţăranilor şi ciobanilor din Munţii Abruzzi: astfel, într-o încăpere strălucitoare, cu tablouri noi şi scumpe, ce reprezentau marile fapte ale lui Dumnezeu din vremurile trecute69, el i-a lăsat pe aceşti oameni osteniţi, care s-au târât până acolo prin frigul iernii, să se aşeze la

căldură cu *gaudia*[22] lor70. Obiceiul a continuat. Grigore de Tours va dedica douăzeci de rânduri de proză rapsodică buchetului miraculos al unui vin servit la priveghiul unui martir71. Aceasta nu pentru că el şi congregaţia lui ar fi devenit mai îngăduitori. Mai degrabă episcopul şi-a intrat cu mai mare siguranţă în rol, ca *pa tron us* văzut, inferior unui *pa tron us* nevăzut. O dată ce regulile patronajului sunt clar stabilite în funcţie de acest unic centru, praznicul poate începe din nou:

Am spus acest cuvânt cu privire la cei săraci; Dumnezeu a instalat episcopul datorită praznicelor, ca să îi poată înviora la praznice72.

Ce putea provoca schimbarea aceasta? în primul rând, un nou gen de episcop, din familii mai obişnuite să joace rolul de *grand seigneur*, prelua conducerea comunităţilor creştine73. La vârsta la care Augustin se ruga fierbinte să nu fie pedepsit de învăţătorul dintr-un orăşel, Ambrozie se juca de-a episcopul, primindu-şi propria mamă cu mâna întinsă pentru a-i fi sărutată: iată un om care ştia să înfrunte lumea *satis episcopaliter*[23]*14*. În sfera restrânsă a clerului latin, Ambrozie putea da tonul în toată Italia de Nord, iar influenţa lui personală a ajuns până în locuri îndepărtate ca Hippo şi Rouen75. „Stilul" lui de a descoperi şi aduna relicvele a devenit rapid un model pentru Occidentul latin76.

Dar de ce voiau atât de mulţi alţi episcopi, cu diverse pregătiri şi din multe zone diferite, să urmeze exemplul lui Ambrozie? Aici nu trebuie să uităm un factor: bogăţia tot mai mare a Bisericii77, într-o societate în care averea trecea greoi din mână în mână, prin moştenire mai mult decât prin alt mijloc, un secol de acumulări netulburate de bunuri a asigurat episcopilor din Biserica latină o bogăţie la care generaţiile anterioare nici nu puteau visa78. Masa

22 gaudium, ii, pl. gaudia (lat.) - bucurie (n.t.).

23 satis episcopaliter (lat.) - destul de episcopal; de fapt, este un citat din Confesiunile (V, 13) Sfîntului Ăugustin, relatînd prima întîlnire cu episcopul Milanului, Sfîntul Ambrozie, care s-a bucurat de ea „așa cum i se cuvine unui episcop".

noilor averi şi nu masa de nou convertiţi a fost cea care i-a împovărat cel mai mult pe episcopi. Prin 412, Augustin, ca episcop, avea controlul asupra unor proprietăţi de douăzeci de ori mai mari decât ale lui proprii79; prin 426, comunitatea sa de clerici practic fără proprietăţi suferea din cauza faptului că nu avea destule obiecte pe care să cheltuiască banii la care renunţase în favoarea Bisericii80. Scutiţi de multe feluri de impozite81 şi nesupuşi pierderilor financiare periodice care însoţeau o carieră laică, liderii comunităţii creştine se găseau într-o situaţie dificilă. Aveau toate mijloacele dominării sociale, dar niciun mijloc de a arăta acest lucru într-o formă acceptabilă. Deoarece în lumea antică, invidia amară cădea întotdeauna asupra averilor nedistribuite, iar episcopii puteau fi făcuţi să simtă acest lucru la fel de mult ca oricare *potentes** laici. Totuşi, lor le lipseau căile normale prin care laicul putea stârni invidie cochetând în mod ostentativ cu falimentul cu ocazia unor danii publice82. Deoarece tipurile tradiţionale de donaţii creştine nu mai puteau absorbi atâta avere acumulată. Deşi au rămas importanţi în calitate de categorii simbolice, săracii, veneticii, bolnavii şi alte categorii dezavantajate şi-au atins limitele în Occidentul latin în calitate de consumatori ai surplusului de bogăţie. Pericolul amplificării protestelor populare împotriva resurselor limitate, despre care Evelyne Pătlăgean a arătat acum atât de strălucit că se află la originea acelei *misère* a multor provincii din bazinul est-mediteranean, nu pare să fi afectat Italia, Africa de Nord sau Galia83. Puţine oraşe au avut probleme atât de mari, încât să facă din priorităţile de distribuire a resurselor bisericilor o chestiune explozivă. În Alexandria, episcopul trebuia să aleagă între cămăşile pentru săraci şi dorinţa de a construi84; episcopii din Vest, dimpotrivă, au aflat că sunt nevoiţi să inventeze noi modalităţi de a cheltui banii.

Construcţiile şi extinderea ritualurilor la noile lăcaşuri de cult reprezentau singura soluţie. Şi unde era

mai bine să facă asta decât la mormintele martirilor? Problemele practice şi sociale ale construcţiilor în interiorul oraşului erau astfel evitate85. Doar un cimitir ar fi putut adăposti morminte de dimensiunile celor pe care Alexandru le-a plasat în afara Tebessei şi Paulin în afara Nulei86, în plus, construcţia şi ritualul la asemenea morminte ar rezolva mai bine decât oriunde altundeva paradoxul averilor episcopale.

Deoarece acestea erau „non-averi”: nu erau private87. Astfel, s-ar etala la un „non-mormânt” din mijlocul unui mare număr de „locuri foarte plăcute şi intime”. În plus, aceste averi şi ritualuri s-ar etala în prezenţa nevăzută a unei figuri care a preluat toate trăsăturile unui *patronus* din perioada romană târzie. Sfântul era *patronus* cel bun: acel *patronus* ale cărui mijlociri erau încununate de succes, a cărui avere se afla la dispoziţia tuturor, a cărui *potenţia*[24] se exercita fără violenţă şi căruia loialitatea i se putea arăta fără constrângeri. Episcopul putea să-l reprezinte. Clădiri somptuoase, ceremonii splendide şi chiar praznice la asemenea morminte compensau realităţile brute care erau acumularea de averi şi patronajul, aşa cum se practicau acum în viaţa reală, chiar de către episcopi, la o mică distanţă, în cetatea celor vii88. Cultul sfinţilor reprezenta o cauză pentru care averea putea fi cheltuită fără invidie, iar *patrocinium*[25] exercitat fără constrângere89. Era o soluţie şi mai limpede, şi mai sănătoasă decât aproape oricare altă modalitate de afişare a bogăţiilor şi puterii, existentă anterior în viaţa civică din lumea clasică. Nu este surprinzător că, la sfârşitul secolului al IV-lea, sfinţii au început dintr-odată „să iasă în evidenţă” câştigând o asemenea importanţă. După cum episcopul Alexandru spunea în inscripţia sa de la Tebessa:

Aici, unde vedeţi zidurile cu acoperişuri strălucitoare, aici, unde lucesc bolţile înalte şi unde se află altarele

24 potentia, ae (lat.) - putere (n.t.).

25 patrocinium, ii (lat.) - patronaj, protecție (n.t.).

sfinte: toate acestea nu sunt opera nici unui nobil, ci se înalţă etern spre slava episcopului Alexandru90.

În plus, comunităţile creştine în care episcopii împărţeau cu atâta generozitate averi pentru cultul sfinţilor aveau motivele lor să dorească exact un asemenea cult. Deoarece acum, când congregaţia creştină putea începe să se identifice cu majoritatea locuitorilor fiecărui mare oraş din lumea romană, Biserica creştină era somată să ofere propria descriere a comunităţii urbane şi să asigure ritualuri prin care această descriere să se manifeste. Caracterizarea creştină a comunităţii urbane era foarte diferită de aceea a oraşului clasic. Ea cuprindea două categorii neobişnuite şi potenţial turbulente, femeile şi săracii. Cultul sfinţilor a oferit o cale de a uni tocmai aceste două categorii, sub patronajul unui episcop, în aşa fel încât să asigure o nouă bază pentru solidaritatea din oraşul perioadei de sfârşit a antichităţii.

Să analizăm mai întâi rolul şi poziţia mormântului însuşi faţă de comunitatea urbană existentă. După cum am văzut, cimitirele în care se aflau mormintele sfinţilor erau mult la periferia oraşelor celor vii91. În venerarea sfinţilor, spune Ieronim, „oraşul şi-a schimbat adresa”, *movetur urbs sedibus suis92*. Era destul de câştigat în urma acestui schimb. Creştinii care plecau din oraş în grupuri mari, tot mai frecvent şi cu ocazii tot mai clar definite pe măsură ce ne apropiem de sfârşitul secolului al IV-lea93, trăiau emoţia trecerii, din fericire scutite de taxe, a unei frontiere nevăzute: părăseau o lume cu structuri cât se poate de clare, pentru a se îndrepta spre o stare „liminală”. Aşa cum sublinia Victor Turner, abandonarea structurilor cunoscute în favoarea unei situaţii din care aceste structuri lipsesc şi declanşarea, în consecinţă, a unui sentiment de solidaritate, fac parte din farmecul etern al pelerinajului în societăţile stabile94. Lumea socială obişnuită se vede foarte diferit chiar şi dintr-o scurtă plimbare în afara oraşului. William Christian a descris efectul procesiunilor la mormintele sfinţilor din Spania de

Nord:

Ca imagini ale întregului social, procesiunile au o semnificaţie suplimentară. Sătenii, o dată pe an, văd satul ca pe o unitate socială, excluzând clădirile şi amplasarea care fac din el o unitate geografică95.

Tocmai o asemenea scenă l-a emoţionat pe Prudentius atunci când a scris despre mulţimile care se revărsau la ţară înspre mormântul Sfântului Hippolit. Aici era *adevărata* Romă: Roma lipsită, timp de o zi binecuvântată, de zgomotoasa ei personalitate socială şi topografică:

Credinţa religioasă reuneşte latini şi venetici într-un singur trup (…) Oraşul maiestuos îşi revarsă locuitorii într-un torent; cu aceeaşi ardoare, patricienii şi mulţimea plebee se amestecă, umăr la umăr, deoarece credinţa şterge diferenţele de origine96.

Fiind aşezate de-a lungul drumurilor care duc de la oraş la ţară, pot chiar să reprezinte un punct de întâlnire nu doar pentru orăşeni între ei, ci şi pentru orăşeni şi străini, ţărani dispreţuiţi pe ale căror produse alimentare se baza oraşul97. În cazul mormântului Sfântului Felix de la Cimitile, centrul de pelerinaj putea redresa balanţa dintre oraş și sat în Campania. A acţionat ca punct de întâlnire al unei confederaţii libere de sate de deal, a căror importanţă a crescut în secolul al IV-lea pe socoteala Notei, centrul urban tradiţional al regiunii98.

Tot cu asemenea ocazii, s-a construit o punte peste cea mai mare prăpastie din societatea urbană de la sfârşitul antichităţii: timp de o clipă încântătoare şi periculoasă, separarea sexelor în public a fost abolită. Dacă nu chiar amestecate cu bărbaţii în mulţime, femeile puteau fi cu siguranţă privite în public într-un mod neobişnuit pentru mediul urban din antichitatea târzie99. Despre un sfânt poate spune biograful său că a rămas cast toată viaţa: şi aceasta cu toate că a participat frecvent la comemorările martirilor, pe când era tânăr100! Dezvăluirile frecvente făcute de preoţi şocaţi şi povestea

unor iubiri celebre începute în asemenea momente înălţătoare – de la tânărul Augustin din marile bazilici ale Cartaginei până la începutul evului mediu, când tineri „filfizoni" musulmani ieşeau să vadă frumoasele fete creştine din marile procesiuni ale Duminicii Floriilor în Irakul de Nord şi când un emir din Tunis, prin veacul al XI-lea, a învăţat, la fel ca Augustin, în aceleaşi nopţi fierbinţi cu şapte sute de ani înainte, „să iubească, de dragul tău, sărbătorile creştine şi să savureze muzica melodioasă a psalmilor" – arată că avem de a face cu un elixir ameţitor101. *Indiscreta societas*, „sociabilitate haotică" 102: deşi legate, de către moraliştii creştini, de pelerinaje şi comemorări ale sfinţilor, şi invariabil condamnate, aceste momente de întâlnire neorganizată purtau cu ele o speranţă caldă de solidaritate pierdută şi de ridicare a unor bariere sociale existente în comunităţile creştine din lumea mediteraneană103.

Totuşi, aceste momente emoţionante nu apăreau în fiecare zi. Comemorările sfinţilor aveau întotdeauna de luptat cu tradiţiile solide ale marilor sărbători seculare care puteau oferi, într-o formă deja îndătinată, momente similare de eliberare controlată din structurile cunoscute. Ar fi o nebunie să subestimăm vigoarea neîntreruptă şi încărcătura masivă de religiozitate a vieţii rituale necreştine din oraşul antichităţii târzii104. Totuşi, mormintele sfinţilor au preluat avantajele ce rezultau din amplasamentul lor unic şi din vizitatorii lor unici.

Pentru femeile din lumea antică, cimitirele au fost întotdeauna o zonă „de risc redus", în care mişcările şi alegerea companiei erau mai puţin supuse controlului bărbaţilor şi familiei în general105. Noile morminte, când nu adunau mulţimea în jurul lor în zilele de sărbătoare, erau oaze de pace şi frumuseţe, cu apă susurătoare, cu copaci foşnitori, în care uguiau porumbei albi106. La mormântul Sfântului Ştefan de la Uzalis, vedem cum marea linişte a mormântului poate absorbi şi vindeca o femeie, prinsă în rigidităţile mediului ei urban.

Megetia era o nobilă din Cartagina. Vomitând violent în a patra lună de sarcină, ea şi-a dislocat maxilarul într-un chip deopotrivă traumatizant şi grotesc: aceasta reprezenta o cauză de ruşine permanentă pentru o nobilă ale cărei îndatoriri presupuneau vizite oficiale şi îmbrăţişări respectuoase107. În a şaptea lună de sarcină, copilul i-a murit în pântece108. Soluţia pe care a găsit-o Megetia a fost să se retragă dintr-un mediu ce o copleşea cu ruşine şi dezonoare. Bărbaţii din familie i-au îngăduit ei şi mamei ei să călătorească până în apropiatul Uzalis109. Acolo a stat îmbrăcată în pânză de sac, întinsă pe cenuşă în faţa mormântului, fără să se simtă stânjenită, în ciuda originii sale nobile110. În tot acest timp, singurele ei însoţitoare şi sfătuitoare erau femei111. Chiar şi atunci când Sfântul Ştefan i-a apărut în vis, el nu s-a comportat, aşa cum, inconştient, Megetia se aştepta să se comporte, ridicându-i maxilarul spre el pentru a-l examina, după cum a procedat medicul ei112. În loc de aceasta, el i-a amintit de un păcat pe care ea nu l-a mărturisit. Dezonorarea unei femei desfigurate, care a pierdut o sarcină, a fost transformată din fericire într-o vină personală, cu care ea s-a luptat izbândind113. Fazele vindecării ei sunt marcate de vizite la morminte – al Sfântului Ştefan la Uzalis şi al Sfântului Cyprian la Cartagina. Într-o societate în care legăturile de sânge aveau tendinţa să ofere individului protecţie şi control în raport cu o lume nesigură114, sfinţii, aşa cum sublinia Ambrozie, erau singurele rubedenii pe care o femeie avea libertatea să şi le aleagă115. Mormintele lor ofereau pentru jumătate din locuitorii fiecărui oraş de la sfârşitul perioadei romane alinare şi protecţie, pe care aceştia nu aveau libertatea să le găsească în altă parte116.

Femeilor li se alăturau cei săraci. Sentimentul de solidaritate şi actele filantropice legate de sărbătorile lor făceau din mormintele sfinţilor locul firesc de adunare al săracilor117. Dar săracii ar fi putut găsi sprijin la uşile caselor creştinilor din oraş118. Amplasarea periferică a

cimitirelor conferea actelor de binefacere o decenţă suplimentară. Ele ofereau o poziţie avantajoasă, de unde Biserica creştină putea interveni într-o dezbatere care a atins punctul culminant la răscrucea dintre secolul al IV-lea şi secolul al V; le-a: Cine era membru plin al comunităţii urbane?

Într-un mod mai adecvat, Evelyne Pătlăgean a arătat că una dintre principalele schimbări ce marcau trecerea de la o societate clasică la una postclasică o reprezenta înlocuirea unui model politic anume de societate, în care unitatea era oraşul, structura sa fiind definită în funcţie de cetăţeni şi non-cetăţeni, cu un model economic mai cuprinzător, în care întreaga societate, de la oraş ca şi de la ţară, era împărţită în bogaţi şi săraci, cei bogaţi având datoria să-i sprijine pe cei săraci, ceea ce se exprima în termeni strict religioşi ca filantropie119. Nicăieri această schimbare nu a acţionat mai pregnant decât la Roma.

La Roma, vechile structuri urbane şi-au păstrat întreaga forţă simbolică: în interiorul oraşului, *plebs Romană*[26] continua să primească raţii de mâncare în puncte tradiţionale de distribuire120 şi daruri cu ocazia sărbătorilor urbane consacrate, în locurile obişnuite121. Primea asemenea danii pentru că se afla acolo, nu pentru că era săracă: era *plebs Romană*. Totuşi, chiar în acea perioadă, populaţia Romei se menţinea la un nivel înalt, aproape cu siguranţă prin imigraţia din oraşele mici şi din fermele aflate în sate năpăstuite, şi era aprovizionată cu hrană tocmai din acele sate122. În consecinţă, membrii acestei *plebs Romană*, deşi erau singurii membri plini ai comunităţii romane, se întâlneau cu cerşetorii, vagabonzii şi imigranţii în condiţii de egalitate în toate privinţele, mai puţin ca statut. La prima adiere de foamete, totuşi, fiecare venetic, indiferent că era vorba de fermierii făliţi de pe dealuri sau de *honestus advena*[27] Ammianus Marcellinus,

26 plebs Romana (lat.) - plebe romană - în Roma antică, reprezenta o categorie socială de oameni liberi (n.t.).

27 honestus advena (lat.) - străin, venetic onorabil (n.t.).

va fi alungat din oraş123. Conducătorii seculari ai Romei au lăsat loc în lumea lor doar pentru clienţii tradiţionali, *plebs Romana124*.

Într-o societate în care apartenenţa la comunitate era exprimată cel mai convingător prin relaţia patron-client şi în care daniile erau simbolul tradiţional al acestei relaţii125, actele filantropice legate de cultul sfinţilor reprezentau mult mai mult decât o formă lăudabilă de ajutorare a săracilor. Însemna nu mai puţin decât o pretenţie a noilor conducători ai Bisericii creştine de a retrasa graniţele străvechi ale comunităţii urbane. Astfel, pe la mijlocul secolului al IV-lea, mormântul Sfântului Petru de pe colina Vaticanului a dobândit o semnificaţie simbolică, prin antiteză cu Circus Maximus şi Colosseum, disproporţionată faţă de sumele comparativ mai modeste cheltuite acolo cu săracii. În 365, prefectul urban era Lampadius, un om ce se simţea foarte jignit dacă până şi felul în care scuipa nu era preamărit, în ideea că făcea acest lucru cu mai mare talent decât oricine altcineva (…) Când omul acesta, în timpul preturii sale, oferea publicului jocuri măreţe şi făcea daruri foarte costisitoare, nefiind în stare să suporte nemulţumirile oamenilor de rând, care adesea susţineau că multe lucruri trebuie date celor ce nu sunt demni de ele, pentru a-şi arăta generozitatea şi dispreţul faţă de gloată, convoca cerşetori din Vatican şi le făcea cadouri de pre (126.

Era tributul dispreţuitor al vechii Rome faţă de noul simţ al comunităţii ce se dezvolta la marginea ei, în jurul mormintelor creştine.

Biserica creştină nu doar a redefinit graniţele comunităţii acceptând o întreagă nouă clasă de beneficiari, ea a desemnat şi o nouă clasă de donatori. Deoarece femeile fuseseră celălalt gol de pe harta oraşului antic. Se presupunea că filantropia reprezenta un act politic, nu de milostenie; iar politica era doar pentru bărbaţi. Dimpotrivă, Biserica creştină, încă de la începuturi, a încurajat femeile să-şi asume un rol public, conform

propriilor drepturi, în problema săracilor127: dădeau personal de pomană, vizitau bolnavii, înfiinţau morminte şi fondau aziluri pentru săraci în numele lor personal şi era normal să fie văzute ca participante la comemorările de la morminte128.

Pe la sfârşitul secolului al IV-lea, concepţia tradiţională despre locul femeilor în protipendada romană a suferit unele modificări. Nucleul rezidenţilor senatoriali[28] din Roma avea tendinţa să graviteze în jurul averilor acumulate şi al prestigiului vag al unui mic grup de moştenitoare senatoriale[29]. *Historia Augusta* relatează că doamnele senatoriale au fondat „un mic senat al femeilor" pentru a se asigura că nu îşi pierd nobleţea senatorială când sunt forţate de împrejurări să se mărite cu politicieni cu evoluţie ascendentă129. Totuşi, în ciuda unui rest de statut privat păstrat cu grijă, femeilor senatoriale ale Romei nu li s-a atribuit niciun rol public. O lege din 370 pretindea femeilor să plătească pentru jocurile promise de soţii lor răposaţi în numele fiilor lor; dar aceeaşi lege continua că este „cam deplasat şi degradant" dacă, în asemenea ocazii, ele apar în public cu toate însemnele unui pretor130. Apariţia într-o lojă din circ, învăluit în mătăsuri grele, pentru a primi aclamaţiile acelei *plebs Romană* adunate acolo, era un moment solemn rezervat doar bărbaţilor131; totuşi, doamnele senatoriale aveau clar nevoie să li se amintească energic care le este locul.

De aceea, este semnificativ faptul că după asediul goţilor şi jefuirea Romei, care a testat până la limita maximă imaginea tradiţională a comunităţii urbane132, femeile din familiile creştine de vază au dobândit din nou importanţă prin participarea la acţiunile creştine filantropice şi la construirea de biserici legate de cultul sfinţilor. Ele erau încurajate să procedeze astfel în propriul lor nume de către *patroni* şi sfătuitorii lor, episcopul şi clerul 133. Demetriaş era nepoata marelui Petronius

28 rezident senatorial - fost senator.

29 moștenitoare, doamnă senatorială - soție de fost senator.

Probus, decanul de vârstă din *gens Anicia*[30]*134*. În 412, ea a declarat public că se călugăreşte, îmbrăcând vălul din mâinile episcopului de Cartagina135. Aceasta se întâmpla într-o perioadă în care, ca refugiate şi membre ale unei familii considerate a fi distrus alianţele tradiţionale ale Romei136, doamnele din familia Anicia se poate să fi fost obligate să salveze averile familiei printr-o *mesalliance* politică. După cum spune Ieronim, în scrisoarea sa de felicitare, Demetrias, ca mireasă a unui singur bărbat, ar fi fost cunoscută într-o singură provincie; acum ea se bucură de aclamaţiile *orbis terrarum*[31] creştine137. Restabilită la Roma, Demetrias a construit un mormânt al Sfântului Ştefan. Inscripţia şterge orice îndoială: ea o preaslăveşte pe *Demetrias Amnia* virgo[32] [33]138. Ca protejată devotată a Sfântului Ştefan, Demetrias a găsit o cale, în acele vremuri grele, să rămână în mare măsură o doamnă din familia Anicia, cu nobleţea intactă. Cultul sfinţilor i-a garantat un rol public în oraşul creştinat.

Evoluţii cum sunt acestea, bogat documentate pentru Roma, dar în niciun caz limitate la acest oraş, ne fac să înţelegem cât de mare era influenţa comunităţii urbane în totalitate, influenţă care a impus tot mai mult cultul sfinţilor. Departe de a trăda un recidivism binevoitor faţă de trecutul păgân, risipa de bogăţii şi ceremonial de la mormintele sfinţilor este marcată de o atitudine de insistenţă. Deoarece în acest cult, locuitorii oraşelor din bazinul mediteranean de vest au găsit un nou idiom în care să-şi exprime şi controleze situaţia tulburător de nouă în care se găseau la răscrucea dintre secolele al IV-lea şi al V-lea.

Sper că cititorul mă va ierta că am prezentat o analiză întrucâtva schematică şi deliberat *grisaille* * * * * a unei evoluţii complexe, bogate în sentimente religioase

30 gens Anicia (lat.) - familia Anicia (n.t.).

31 orbis terrarum Qat.) - întreaga lume (n.t.).

32 Demetrias Amnia virgo (lat.) - fecioara Demetrias Amnia.

33 grisaille (fr.) - cenușiu, în tonuri de gri (n.t.).

intime. Dar dacă e să renunţăm la modelul „cu două niveluri”, trebuie să fim pregătiţi să oferim o alternativă. Dacă alternativa aceasta are vreun merit, este acela de a ne îndrepta atenţia spre diferite zone ale scenei din perioada romană firzie. Credinţele, de exemplu, trebuie fixate precis în contextul lor social, din simplul motiv că, fără o anumită formă de orchestrare, credinţe cum sunt acelea legate de mormintele sfinţilor pot rămâne în anonimat timp de mai multe generaţii. Ceea ce am constatat nu este dezvoltarea de noi credinţe în cadrul comunităţilor creştine, ci restructurarea vechilor credinţe în aşa fel încât să li se permită să poarte o „încărcătură” mai mare de semnificaţie publică. Mai trebuie să redefinim şi termenul „popular”. Daţi-mi voie să sugerez considerarea sensului său din perioada romană târzie: capacitatea celor puţini de a mobiliza sprijinul celor mulţi. Ne aflăm într-o lume în care cei mari sunt rareori reprezentaţi în artă fără o mulţime care să-i admire139. Una dintre cele mai interesante trăsături ale antichităţii târzii este, într-adevăr, capacitatea elitelor sale de a prinde rădăcini care să se înfigă mai adânc în straturile profunde ale maselor decât s-a întâmplat, aparent, în Imperiul Roman clasic. Ceea ce numim „democratizarea culturii” în antichitatea târzie este democratizare de sus în jos140.

În ultimul rând, probabil reuşim să apreciem felul în care un model alternativ ne poate dezvălui minţile şi sufletele unei generaţii remarcabile. La fel de îndepărtaţi ca Rouen şi Cappadocia, bărbaţii şi femeile erau gata să pună la dispoziţia cultului sfinţilor toate resursele culturii înaltei societăţi din lumea romană târzie. Deoarece, departe de a descrie o concesie făcută în silă sau cu prudenţă în faţa forţei oarbe a obiceiurilor „turmei”, am întâlnit un grup de *impresarios*, care aveau iniţiative, alegeau şi, astfel, inventau un limbaj public ce avea să dureze, în toată Europa occidentală, până târziu în evul mediu. Suntem liberi de acum să părăsim mulţimile o clipă şi să încercăm, în următoarele două capitole, să

pătrundem în mintea celor care, în diferite moduri, au înălţat în jurul mormintelor o nouă structură de relaţii între Cer şi Pământ.

CAPITOLUL TREI
COMPANIONUL INVIZIBIL

Filosofii şi oratorii au căzut în uitare; masele nici măcar nu cunosc numele împăraţilor şi ale generalilor lor; dar toată lumea ştie numele martirilor, mai bine decât pe cele ale prietenilor intimi1.

În aceşti termeni a încercat Teodorei, episcop al Cyrului, să exprime amploarea triumfului creştinismului: pe la mijlocul secolului al V-lea, cultul sfinţilor a înconjurat populaţiile din bazinul mediteranean cu prieteni intimi, nevăzuţi. „Prietenul nevăzut” – ἀόρατος φίλος2; „prietenul intim” – γνήσιος φίλος3: aceştia sunt termeni asupra cărora Teodorei şi contemporanii săi au stăruit cu plăcere, referindu-se la sfinţi. Ceea ce vom urmări în acest capitol este modul în care noii companioni nevăzuţi s-au adunat în jurul bărbaţilor şi femeilor în antichitatea târzie şi evul mediu timpuriu. Astfel, vom atinge problema transformării subtile a credinţelor străvechi despre care era vorba atunci când locuitorii bazinului mediteranean, de la sfârşitul secolului al IV-lea încoace, s-au îndreptat – cerând tot mai clar prietenie, inspiraţie şi protecţie în viaţa aceasta şi în cea de dincolo de mormânt – către fiinţe nevăzute, care erau semeni de ai lor şi pe care puteau să-i investească cu trăsăturile precise şi concrete ale figurilor iubite şi puternice din propria societate.

Concepţiile tradiţionale pentru care orice relaţie personală, de orice fel, cu o figură intermediară nevăzută, fie că era un zeu, un *daimon*[34], un înger păzitor sau un sfânt, avea tendinţa de a fi introdusă în categoria suspectă a „credinţelor populare”, nu erau suficient de sensibile la implicaţiile unei asemenea schimbări. Cum toate aceste

34 daimon, pl. daimones (gr.) - în mitologia greacă, geniu protector, zeu, spirit care dirijează destinul unui om; în religiile creștină, mozaică, mahomedană, spirit al răului, demon (n.t.).

relaţii puteau părea că trădează un „reflux uniform al raţiunii umane” către politeism, diferenţelor dintre ele nu li s-a acordat atenţia pe care o meritau. Totuşi, a căuta chipul unui semen acolo unde o generaţie anterioară a dorit să vadă prezenţa pâlpâitoare a unei puteri imateriale nu reprezintă chiar o schimbare neînsemnată; şi este o schimbare ce a devenit cu atât mai clară, cu cât scriitorii, creştini care îşi exprimau relaţiile intime cu noii companioni nevăzuţi, se inspirau încă din vechile idei a căror intensitate persista perceptibil într-un cadru nou. Aceasta ne permite să urmărim cu oarecare precizie schimbarea lentă a unei epoci.

Începem cu o reprezentare străveche a relaţiilor dintre om şi divinitate. Oamenii din secolul al II-lea şi secolul al III-lea aveau un acut simţ al complexităţii sinelui şi al şirului de intermediari care au ajuns de la sine la Dumnezeu. Plutarh a fost categoric în această privinţă. Contrar credinţei populare, scria el, sufletul nu este o substanţă simplă, omogenă: este un compus, format din mai multe straturi. Deasupra straturilor de care individul este direct conştient, se află un alt strat, sufletul „adevărat”, care este incomparabil superior sufletului pe care îl ştim noi, tot la fel cum sufletul însuşi este superior trupului4. Astfel, şinele reprezintă o ierarhie, iar culmea sa se află imediat sub divin. Pe acea culme, oamenii din antichitatea târzie plasau protectorul invizibil. Indiferent că protectorul acesta a fost prezentat ca *daimon* personal, *genius*[35] sau înger păzitor, rolul său era acelaşi: el era o fiinţă nevăzută, căreia i s-a dat individul în grijă, într-un mod atât de intim încât nu mai reprezenta doar companionul permanent al individului, ci era aproape o prelungire în sus a individuluie. Asta deoarece individul i-a fost încredinţat la naştere şi a rămas sub protecţia sa după moarte. Identitatea constantă a sinelui consta în păstrarea sa. Nu era, de aceea, nimic ciudat în eticheta din

35 genius, ii (lat.) - geniu, spirit divin particular fiecărui om, care îl însoțește de la naștere pînă la moarte (n.t.).

antichitatea târzie în a te adresa unei persoane, simplu, prin „îngere” 6. Aşa cum scria Ammianus Marcellinus:

Teologii susţin că există anumite divinităţi de acest fel, legate la naştere de toţi oamenii, ca îndrumători ai comportamentului lor; dar au fost văzuţi de foarte puţini şi anume de cei ale căror merite multiple i-au ridicat la o stare de înţelegere excepţională7.

Oamenii de seamă ai secolului al III-lea au fost aceia ale căror viziuni au dovedit că ei se bucură de un mare grad de apropiere faţă de păzitorii lor nevăzuţi. În 240, tânărul Mani şi-a început cariera de predicator cu experienţe ale unui contact cu protectorul său, atât de intim încât a culminat cu fuzionarea identităţii sale subiective cu aceea a sinelui său superior, geamănul său ceresc:

Venind spre mine, spiritul (geamănul ceresc) m-a ales, m-a considerat potrivit pentru el, m-a despărţit de secta în care am crescut (…) L-am făcut să-mi aparţină, ca al meu propriu8.

În 310, Constantin s-a pregătit atent pentru victoriile sale cu o viziune a lui Apollo *al său*: „L-ai văzut şi te-ai recunoscut în el (…) tânăr şi vesel, aducător de mântuire şi de frumuseţe infinită” 9.

Dar o asemenea grijă intimă nu era rezervată doar celor mari. Pentru Origene, prezenţe binevoitoare se înghesuiau în jurul creştinului de rând: îngerii păzitori puteau fi consideraţi „rude şi prieteni (…) care-şi făceau intim simţită prezenţa în faţa celor care li se rugau” 10. Ce putea aceasta să însemne este prezentat în lucrarea autobiografică a unui elev şi admirator al lui Origene*, în Origenem* (Discurs de mulţumire şi preamărire a lui Origene) de Grigore Taumaturgul din 234. Grigore a avut multe de spus în viaţa lui. Era un *déraciné*[36]. El şi familia lui s-au mutat la marginea administraţiei imperiale din colţul uitat de lume care era ţinutul Pontului de la ţărmul Mării Negre, în Palestina, trecând prin şcolile dreptului

36 déraciné (fr.) - dezrădăcinat (n.t.).

roman de la Beirut. El era un tânăr neliniştit şi ambiţios, cu o educaţie, se pare, creştină, a cărui carieră seamănă mult cu cea a tânărului Augustin. Când a dat peste cercul de studii al lui Origene, în Cezareea, a simţit că a pătruns, în sfârşit, într-un port sigur. Clarificându-şi lui însuşi şi altora natura convertirii sale, Grigore a recurs în mod natural la conceptul de înger păzitor:

Într-adevăr, nici eu, nici rudele mele nu am putut descoperi ce este mai bine pentru mine (...) Mult timp, acea prezenţă angelică m-a hrănit, m-a format şi m-a condus de mână. Mai ales, m-a ajutat să întâlnesc acel om mare – un om care nu a avut anterior nicio relaţie cu mine; un om care nu-mi era rudă şi nici vecin; un om care nu venise din ţinutul meu şi nu cunoştea căminul meu11.

Astfel, fie că era în perioade de criză, fie în căutarea zilnică de protecţie şi inspiraţie, sensibilităţile religioase ale oamenilor din antichitatea târzie au fost mult timp modelate printr-un dialog intens cu companioni nevăzuţi. La sfârşitul secolului al IV-lea, *Imnurile* lui Synesios din Cyrene exprimă, într-un limbaj tradiţional, căldura de care era capabilă o asemenea relaţie:

Şi dă-mi un companion, O, Rege, un partener, un mesager sacru cu putere sacră, un mesager al rugăciunilor, iluminat de lumina divină, un prieten, un dătător de daruri nobile, un păzitor al sufletului meu, un păzitor al vieţii mele, un păzitor al rugăciunilor, un păzitor al faptelor12.

În timp ce Synesios, filosoful, scria aceste rânduri şi altele similare, Pontius Meropius Paulinus, un nobil care avea moşiile familiei sale şi ale soţiei împrăştiate între Bordeaux şi Barcelona, a încheiat un deceniu, în care se retrăsese din lume din ce în ce mai mult, stabilindu-se ca preot la Nota, unde avea o proprietate de familie, unde a fost guvernator în 381 şi unde un strămoş a fost aclamat în oraş ca *patronus ex origine*[37]. Prin anul 394, se lepădase

37 patronus ex origine (lat.) - patron, protector (al cetății) din tată în fiu.

de o bună parte din averea familiei şi şocase opinia senatului ducând o viaţă de cumpătare ascetică, marcând astfel sfârşitul numelui unei mari familii. Comportamentul său din trecut necesita explicaţii, atât pentru el cât şi pentru alţii: o retragere îngrijorătoare „în centrul ţării" după asasinarea fratelui său şi ameninţarea cu sechestrul, în urma înăbuşirii uzurpării tronului împăratului Maximus, în jurul anului 389; moartea unui fiu nou-născut; hirotonisirea ca preot impusă de congregaţia de la Barcelona, urmată brusc de o retragere definitivă la Nota în 39413. Despărţirea lui de societatea aristocrată galo-romană a fost înregistrată într-un schimb public de poeme între el şi profesorul lui, Ausonius, având, pe atunci, peste 60 de ani, decanul de vârstă al claselor educate din Galia de Sud şi, pentru o fericită clipă, *l'éminence grise*[38] a unei curţi deschise influenţei familiilor tradiţionale deA proprietari de pământ, al căror membru de seamă fusese Paulin14. În toată viaţa lui, Paulin a rămas un fel de model: *Paulinus noster*[39] obişnuia să-i spună Augustin, când scria despre detaşarea faţă de bogăţie în *Cetatea lui Dumnezeu15*.

În afară de Augustin însuşi, puţini scriitori creştini din Occidentul latin erau expuşi unei asemenea presiuni constante pentru a vorbi despre destinul lor unui public creştin curios. Niciunul nu a vorbit despre destinul său mai frecvent şi cu mai mare talent poetic, ca relaţie cu un companion nevăzut, decât Paulin în poemele sale despre Sfântul Felix, pe care le-a scris după ce s-a stabilit la Nota, acordând atenţie mormântului lui Felix mai întâi ca preot, apoi ca episcop de Nota:

Nune adte, venerande parens, acteme patrone susceptor meus, et Christo carissime Felix, gratificas verso referam sermone loquellas.

[Acum cu graiu-mi de poet să-ţi dedic versuri de mulţumire ţie, Felix, părinte venerat, patron etern, Felix,

38 l'eminence grise (fr.) - eminența cenușie (n.t.).

39 Paulinus noster (lat.) - Paulin al nostru (n.t.).

păzitorul meu, Felix, prieten prea drag al lui Cristos]16.

Relaţia lui Paulin cu o figură invizibilă a fost comparată, pe bună dreptate, cu legătura notorie dintre retorul din secolul al II-lea, Aelius Aristides, şi zeul tămăduirii, Asclepios17. Totuşi, egocentrismul şi ipohondria care fac din *Hieroi logoi* (Povestirile sacre) ale lui Aristides un document atât de tulburător şi fascinant sunt absente. „Imensa bunătate" 18 a lui Paulin i-a făcut un deserviciu. Luăm ca sigură relaţia sa cu Sfântul Felix, aşa cum Aelius Aristides ne asigura că nu e deloc cazul să luăm ca sigure relaţiile sale cu Asclepios. În consecinţă, activităţile lui Paulin la Nota au avut tendinţa să fie trecute sub tăcere: au fost privite ca idilice, puţin exagerate şi, mai ales, nu foarte surprinzătoare 19; erau considerate ca nimic mai mult decât ceea ce se putea aştepta de la un aristocrat excentric, care a găsit noi modalităţi de a cheltui averile nemărginite şi timpul clasei senatoriale20 într-o perioadă în care presupunem că, în orice caz, cultul sfinţilor apărea precum ceaţa în tot bazinul mediteranean de vest21. Presupunem că Paulin, care nu era teolog, ci un poet clasic elegant, a găsit în Felix şi mormântul lui un loc confortabil unde să se retragă, un nou subiect pentru versuri şi un avatar al vechilor zei ai cetăţii22.

Totuşi, nu trebuie să uităm niciodată că Paulin a fost contemporanul şi prietenul apropiat al lui Sulpicius Severus, autorul lucrării clasice, *Vita Martini* (Viaţa lui Martin) 23. Ei au multe în comun: cam la răscrucea dintre secole, ei luptau pentru exprimarea unor noi tipuri de relaţii între omul de rând şi protectorii săi sfinţi. Indiferent dacă aceşti *patroni* spirituali erau, recent, vii şi văzuţi, aşa cum a fost Sfântul Martin, sau erau morii de mult – sau, mai degrabă, vii şi nevăzuţi – aşa cum a fost Sfântul Felix, atât Sulpicius cât şi Paulin au plasat fiinţele omeneşti hotărât în prim-planul literaturii creştine de expresie latină. Faptul că amândoi au reuşit să îndrepte atitudinile creştine din Apus faţă de sfinţi pe o cale sigură, din acea perioadă înainte, nu trebuie să ne determine să

subestimăm noutatea acţiunii lor şi talentul cu care au redistribuit multe dintre vechile teme ale gândirii religioase mediteraneene astfel încât să acorde o nouă importanţă eroilor lor24. Dacă, aşa cum spunea Nietzsche, „die Originalen sind zumeist auch die Namengeber gewesen” [40]25, atunci Paulin, tocmai din cauza siguranţei aparent nechibzuite cu care găsea numele potrivite pentru prezenţa obsedantă în viaţa lui a Sfântului Felix, merită un loc alături de marele Augustin, ca fondator al pietăţii creştine latine.

Totuşi, cu Paulin, vedem un peisaj antic schimbându-se cu atât mai evident, cu cât percepem atâtea jaloane vechi dintr-un unghi diferit. Astfel, când Paulin scrie despre relaţia sa cu Sfântul Felix, el transferă unui mort, cu pregnanţă şi dragoste, întreg simţul unei legături intime cu un companion nevăzut, pe care oamenii din generaţiile anterioare l-au căutat într-o relaţie cu figurile *non* – umane de zei, *daimones* sau îngeri. Tocmai pentru că Paulin ne face să înţelegem cât din relaţia sa cu Felix urmează o schemă veche, putem aprecia ce figură intimă poate deveni sfântul patron pentru oamenii din antichitatea târzie. În acelaşi timp, faptul că relaţia poate fi exprimată ca una între două fiinţe omeneşti înseamnă că bogăţia relaţiilor de prietenie şi dependenţă în perioada romană târzie trece acum în lumea nevăzută. Felix are chip uman. Relaţiile cu el sunt modelate conform speranţelor bazate pe experienţa umană. Ce este mai important, poate, e că această experienţă umană avea izul precis al vieţii de zi cu zi de la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea. Felix nu a fost o figură atemporală, idealizată: el a reprezentat în foarte mare măsură un *patronus* şi un *amicus*[41], căci Paulin şi cititorii săi recunoşteau asemenea fiinţe, prea bine, în lumea strâns unită a aristocraţiei romane şi a servitorilor săi.

---

40 Die Originalen sind zumeist auch die Namengeber gewesen (germ.) - Oamenii originali sînt de cele mai multe ori cei care dau și nume.

41 amicus, i, pl. amici (lat.) - prieten, amic (n.t.).

Să începem, totuşi, cu fondul străvechi, cu modul în care Felix îşi intră în rolul de companion invizibil. Deoarece Paulin îşi leagă deliberat identitatea de relaţia cu Felix şi, astfel, atribuie sfântului limbajul utilizat anterior, *daimon*, *genius* şi înger păzitor. Importanţa secolelor de credinţă, care au legat nivelurile sinelui de divinitate printr-un lanţ solid de intermediari non-umani, îl include pe Felix în viaţa şi personalitatea lui Paulin. El este mult mai mult decât un mijlocitor îndepărtat în faţa tronului lui Dumnezeu; el este un păzitor al identităţii lui Paulin şi, uneori, aproape o personificare a acelei identităţi. Poemele lui Paulin exprimă clar faptul că, pentru oamenii din antichitatea târzie şi evul mediu timpuriu, sfântul patron are încă vechea calitate de a fi aproape un nivel inconştient al sinelui.

Astfel, vedem rareori dispărând lanţul de fiinţe intim legate. *Daimones* înşişi aveau parte de zei ca spirite protectoare26. S-a acceptat cu tot mai mult entuziasm ideea că şi omul excepţional se putea bucura de aceleaşi privilegii ca şi un *daimon*, având un zeu sau pe Dumnezeu ca protector personal, direct27. Omul de rând îşi avea propriul *daimon* sau geniu atribuit lui de Dumnezeu28. Credinţa astrologică a acordat şi mai multă precizie momentului în care păzitorul şi individul se întâlneau la naştere: căci horoscopul dezvăluia calitatea acelui *genius* care se afla alături de persoană în acel moment29.

Găsim aceeaşi structură de figuri interdependente în poemele lui Paulin. Felix, bucurându-se de protecţia intimă a lui Cristos în toată viaţa sa30, s-a apropiat şi mai mult de el după moarte31. Bogăţia acestei legături strânse în Cer se revarsă pe Pământ, de la Felix la Paulin: „Acum să-ţi vorbesc despre tine (…) eu, pe care Cristos ţi l-a dat ţie, prietenul lui drag, pentru a fi al tău din primii mei ani pe pământ” 32. Paulin este un poet al intimităţii: pentru el, „dispreţul faţă de lume” a fost întotdeauna asociat cu posibilitatea de a fi absorbit tot mai mult „de compania lui Cristos” 33. Printr-o extraordinară combinaţie de imagini,

el scrie despre un mort care se urcă la stele pentru a-şi pune capul pe pieptul lui Cristos34. Dar limbajul pe care îl foloseşte pentru Felix nu este doar limbajul prieteniei dintre oameni sau al patronării umane: a păstrat o nuanţă antică. Paulin simte apropierea de Felix ca pe o legătură inevitabilă din senina structură a universului. Deoarece Felix reprezintă pentru Paulin mai mult decât un proteguitor care şi-a manifestat grija faţă de el prin acţiuni de mijlocire singulare; aceste acţiuni dezvăluie o legătură stabilă, ascunsă35. Într-un fel, Paulin s-a născut cu Felix; iar prin botez şi retragere ascetică, a „renăscut" cu Felix. Sărbătoarea lui Felix, ziua în care Felix, murind, s-a „născut" de pe pământ întru Cer, a devenit adevărata zi de naştere a lui Paulin:

Am respectat mereu această zi, considerând-o propria-mi zi de naştere mai degrabă decât ziua în care m-am născut (...) Nenorocoasă ziua când am venit pe lume, dintr-un neam păcătos spre o viaţă păcătoasă; binecuvântată ziua când protectorul meu s-a născut în Cer pentru mine36.

Acesta este un paradox ales cu grijă, încărcat de semnificaţii străvechi. Căci doar legarea identităţii de un companion ideal, nevăzut, considerată ca o relaţie la fel de strânsă ca şi întâlnirea dintre *genius* şi individ la naştere, putea alina tristeţea lui Paulin şi a prietenilor săi austeri de a se fi născut ca oameni.

Poate că nu este surprinzătoare răspândirea cultului sfântului patron cel mai rapid în cercurile ascetice: deoarece o identitate plasată la limita inferioară a nesiguranţei prin simţul profund al păcatului, pe care îl avea ascetul, cerea o fărâmă intimă de stabilitate. Portretul lui Felix realizat de Paulin reprezintă în foarte mare măsură antiteza caldă şi colorată a refuzului lui Paulin de a şi-l realiza pe al său propriu, prea trist creat după imaginea străveche a lui Adam pentru a merita să fie copiat37.

Dacă ne îndreptăm atenţia înspre povestea vieţii

Macrinei, scrisă de fratele ei, Grigore de Nyssa, vedem ce putea însemna acest lucru într-o familie creştină cultivată. Macrina, scrie Grigore, era doar numele ei public; ea avea un nume adevărat, secret, revelat printr-o viziune. Deoarece atunci când mama ei o năştea, a visat de trei ori că îşi ţinea copila în braţe în timp ce o figură maiestuoasă, martira virgină Thecla, i-a dat numele ei. A născut într-adevăr o a doua Thecla38. Visul respectiv a fost foarte important pentru mama Macrinei, o femeie tânără, care s-a căsătorit împotriva voinţei sale, pur şi simplu pentru a se bucura de protecţia unui soţ atunci când i-au murit părinţii, şi pentru care aceasta a reprezentat prima experienţă de naştere a unui copil: chinul facerii a devenit uşor, iar Macrina s-a născut cu identitatea asigurată. Tristeţea naşterii fizice a fost compensată. Macrinei îi vor urma curând o serie de fraţi extraordinari. Dar cu identitatea consolidată şi puţin eclipsată de legătura ei misterioasă cu fecioara exemplară Thecla, Macrina a rămas întotdeauna deosebită. În copilărie, a trăit „de parcă se mai afla în pântecele mamei” 39; ca stareţă a unei mănăstiri, viaţa ei a oscilat la graniţa nevăzută dintre omenesc şi îngeresc40.

Răspândirea ulterioară a numelor creştine reflectă nevoia de a lega identitatea individului de un sfânt. Un nume creştin însemna o nouă identitate legată de o nouă naştere. Căci „re-naşterea” promisă la botezul creştin şi-a dobândit întreaga semnificaţie dintr-un vechi model de formare a personalităţii. Botezul anula influenţa stelelor care a format la început personalitatea, dând iniţiatului un nou spirit ocrotitor, astfel încât să-l elibereze de personalitate în care calitatea acelui *genius* originar însuşi fusese împletită într-o ţesătură complicată prin influenţa contradictorie a planetelor41. În Siria, de exemplu, putem urmări numele Sergius răspândindu-se prin sate şi oraşe pe căi ce pornesc din baptisteriile aflate lângă mormintele sfinţilor42.

Totuşi, aceste figuri protectoare sunt acum fiinţe

omeneşti. Putem vedea ce înseamnă aceasta, dacă ne îndreptăm un moment atenţia spre arta din secolul al IV-lea. În camera mortuară de la sfârşitul secolului al III-lea şi începutul secolului al IV-lea a familiei Vincentia, o vedem pe doamna Vibia condusă de mână la sărbătoarea zeilor de către al său *angelus bonus*[42]·*3*. În 396, doamna Veneranda este reprezentată în camera ei mortuară în spatele mormântului unui martir, alături de o altă femeie elegantă din perioada romană târzie, sfânta martiră Petronilla44. Petronilla era fiica Sfântului Petru. Ea era o sfântă întrucâtva improbabilă: la Roma, ea nici măcar nu a supravieţuit antichităţii târzii. Dar la sfârşitul secolului al IV-lea, ea era foarte potrivită ca protectoare şi „dublu" al unei doamne care dorea neapărat să pară o „fiică bună" a Sfântului Petru şi a Bisericii Romane.

Rezultatul imediat al schimbării este evident în poezia lui Paulin. Căci rolul Sfântului Felix, în calitate de garant al identităţii lui Paulin şi, oarecum, de moştenitor al geniului, deşi era important, este un palimpsest antic comparativ cu noul rol al lui Felix de *amicus* şi *patronus*. Pe această temă, cultul sfinţilor a găsit o sursă nesecată de expresie în Paulin, aristocratul, care s-a mişcat, de la naştere, într-o lume unită prin *religio amiciţiae*[43]*45*. Plimbarea prin grădină, mână în mână cu un companion, a fost întotdeauna ideea lui Paulin despre fericire46. Cu trei zile înainte de a muri, când orice speranţă de refacere a lui a fost abandonată, vizita a doi episcopi din apropiere l-a readus la viaţă atât de bine încât s-a ridicat în pat, „uitându-şi slăbiciunea fizică, şi li s-a arătat vesel şi curat ca un înger" 47.

Totuşi, în poezia lui Paulin se află mai mult decât solemnitatea etichetei senatoriale din perioada romană târzie. Mai degrabă, este dezvăluită cealaltă parte a acelei etichete: o clasă care s-a definit prin cultura sa era obişnuită să exprime căldura profundă care apărea

42 angelus bonus (lat.) - îngerul cel bun (n.t.).

43 religio amicitiae (lat.) - religia prieteniei (n.t.).

întotdeauna la anticii din bazinul mediteranean faţă de figura dascălului iubit şi-a călăuzitorului spiritual. Astfel, poemele pe care Paulin i le-a scris lui Ausonius, pentru a justifica despărţirea sa de lume, aveau subiecte care preocupau serios un *Geistesadel*[44]: ele explorează formele concurente de inspiraţie48 şi poartă întregul *pathos* al loialităţilor contradictorii fată de doi dascăli dragi49:

(…) prins lipsa recedat corpore vita meo quam vester pectore vultus50.

[mai repede îmi va dispărea viaţa din trup decât chipul vostru din suflet).

Te voi purta cu mine, în fiecare fibră (…)

Te voi vedea, cu mintea te voi cuprinde, Stăruitor şi prezent, tu, în orice loc51.

Acesta este modelul după care Paulin, în deceniul următor, şi-a construit noua relaţie cu Sfântul Felix. El nu şi-a pierdut niciodată capacitatea de a aduna eroi în jurul său. Chiar înainte de a muri, a întrebat cu voce limpede dacă „fraţii" săi Ianuarius (San Gennaro, episcop de Napoli martirizat) şi Martin (Martin de Tours, pe atunci mort de treizeci de ani) sunt de faţă. Întărit din nou, a ridicat mâinile cu Psalmul „Levavi oculos meos ad montes" [45]52.

A vorbi despre un om ca Paulin de parcă ar fi înlocuit doar cultul vechilor zei cu credinţa faţă de Sfântul Felix înseamnă a folosi un model prea inert pentru asemenea schimbare. Membrii aristocraţiei din perioada romană târzie, cum a fost Paulin, au aflat că îşi pot anula trecutul păgân pentru că pot adăuga ceva nou: căldura unei *amiciţia* senatoriale din perioada romană târzie şi intensitatea loialităţii din aceeaşi perioadă faţă de *patroni* şi faţă de dascălii dragi au copleşit stilul lor nou creat de relaţii cu lumea cealaltă.

În mod caracteristic, Augustin a fost unul dintre

---

44 Geistesadel (germ.) - nobilime spirituală, aristocrație intelectuală (n.t.).

45 Levavi oculos meos ad montes sau Levabo oculos meos in montes Qat.) - începutul Psalmului 120 (121): „Ridicat-am ochii mei la munți".

primii care au înţeles implicaţiile acestei schimbări. Augustin a abordat rolul sfinţilor dintr-un unghi foarte diferit de cel al lui Paulin. Lui însuşi îi lipsea în mare măsură acel registru afectiv senatorial faţă de legăturile personalizate de prietenie şi patronaj, care i-au permis lui Paulin să dea o asemenea expresie viguroasă cursului noii sale vieţi ca *alumnus*[46] şi *famulus* „al Sfântului Felix. *Confesiunile* se încadrează într-o categorie aparte, tocmai pentru că limbajul lui Augustin este încă tributar vechiului limbaj al Psalmilor, adică al unui om care îi vorbeşte direct lui Dumnezeu53. Întrezărim în ele credinţă creştină; dar în descrierea făcută de Augustin propriei sale evoluţii, punctele de reper ale lumii lui Paulin sunt în mare măsură absente: el nu are sfinţi patroni şi surprindem doar câteva aluzii neînsemnate la demoni în *Confesiuni*.

Totuşi, tocmai caracterul abstract al abordării lui Augustin i-a permis, în jurul anului 416, să scoată clar în evidenţă schimbarea pe care o puteau implica asemenea legături intense cu cei dispăruţi. Căci în anii în care el întâmpina şi instituia cultul Sfântului Ştefan în Africa de Nord, Augustin începuse să scrie uluitoarea carte a zecea din *Cetatea lui Dumnezeu*. Aceasta era o carte destinată redefinirii naturii adevăraţilor intermediari dintre Dumnezeu şi oameni. Spre deosebire de îngerii rebeli, aceste fiinţe aveau să-i lege pe oameni de Dumnezeu fiind în egală măsură slujitorii Lui şi, astfel însărcinaţi să prezinte dorinţa Lui printre oameni, şi părtaşi ai lor întru slujire34. De aceea, cultul martirilor a conţinut înglobat un paradox, care i-a permis lui Augustin să răstoarne ierarhia tradiţională a universului. Oamenii care au demonstrat, ca martiri, că sunt adevăraţi slujitori ai lui Dumnezeu, puteau să-i lege pe semenii lor de Dumnezeu chiar mai strâns decât puteau s-o facă îngerii55. Deoarece credinţa în mijlocirea îngerilor, chiar a celor mai supuşi voinţei lui Dumnezeu, a avut tendinţa să aşeze o categorie de fiinţe de ordin diferit de ei înşişi între rasa omenească şi

46 alumnus, i, pL alumni (lat.) - discipol, elev (n.t.).

Dumnezeu56. Acest străvechi simţ al diferenţei era, în lanţul de mijlociri dintre Dumnezeu şi om, corolarul păcatului care străbătea universul, despărţind stelele de pământ. Doar martirii, purtând umilinţa morţii omeneşti, puteau şterge acel păcat. Aşa cum spunea Augustin într-o predică despre Sfântul Ştefan, rostită pe când scria aceste capitole din *Cetatea lui Dumnezeu*: atunci când, în Apocalipsă, Ioan Teologul a văzut îngerul, l-a preamărit; dar îngerul a spus: „Ridică-te: slăveşte-L pe Domnul: eu sunt părtaş cu tine întru slujire”.

J’ei conservum beneficia sumamus.

[Să ne bucurăm de iubirea lui Dumnezeu prin el, tovarăşul nostru întru slujire]57.

Soluţia lui Augustin a rezumat o tendinţă a sensibilităţii creştine: nevoia de intimitate cu un protector cu care te poţi identifica, fiind unul dintre semenii tăi – iar relaţiile cu acesta putând fi concepute ca receptive la nuanţele relaţiilor umane cunoscute dintre patron şi client – este semnul distinctiv al evlaviei creştine de la sfârşitul secolului al IV-leas8. Insesizabil, aceasta a avut tendinţa de a renunţa la venerarea fiinţelor care, ca zeii sau îngerii, şi-au datorat poziţia rolului lor de intermediari între oameni şi alte fiinţe decât oamenii din ierarhia superioară a universului în antichitatea târzie59.

Era chiar şi ceva convenabil în cultul martirilor. Predicând într-un orăşel, Maximus din Torino a arătat că martirii locali au venit odată la Torino pentru a propovădui Evanghelia: astfel, ei erau concetăţeni din Torino60 şi mormintele lor se aflau printre mormintele părinţilor şi bunicilor din congregaţia sa61. La ora la care, după estimările lui Maximus, nimeni important nu părea să remarce orăşelul, iar marii latifundiari vânau primăvara întreagă departe de oraş62 şi lăsau cu indiferenţă regiunea în voia sorţii la primul zvon de invazie barbară63, legătura intimă dintre comunitatea creştină şi morţii săi umili nu era o chestiune neglijabilă.

O asemenea legătură era deopotrivă intimă şi extrem

de inteligibilă. Căci a sublinia natura omenească împărtăşită a unui sfânt însemna că rolul sfântului putea fi înţeles cu atât mai clar în funcţie de acele relaţii dintre oameni, pe care societatea din perioada romană târzie era cel mai bine pregătită să le exprime64. Nimic nu este mai caracteristic sfârşitului de secol IV decât viteza cu care sfântul patron a dobândit un profil precis în arta creştină. Anterior, încrederea în rolul sfinţilor ca mijlocitori fusese puternică: dar a fost exprimată într-un limbaj străin, strâns legat de o terminologie a căinţei preluată din Vechiul Testament65. Se întâmpla; dar nu se putea dovedi că se întâmpla66. Totuşi, arta antichităţii târzii a excelat tocmai în exprimarea relaţiilor dintre figurile remarcabile şi slujitorii lor. Voinţa de a prezenta rolul sfântului în funcţie de tipul de relaţii sociale pe care arta din secolul al IV-lea a învăţat să le exprime atât de bine, a dat frâu liber doctrinei privind mijlocirea sfinţilor şi a permis manifestarea sa clară pe pereţii catacombelor67. În pictura sfârşitului de secol IV din Coemeterium Maius, găsim un artist care a ştiut să reprezinte, într-un stil rafinat de un secol de artă imperială, ce însemna, pentru un cuplu, să îngenuncheze, cerând protecţie, de o parte şi de alta a figurii imobile, drepte a martirului: *famuli* care se apropie de al lor *patronus*™.

Într-adevăr, unul dintre punctele forte neluate în seamă ale creştinismului la sfârşitul veacului al IV-lea era sensibilitatea cu care putea copia, în modelul său de relaţii cu lumea cealaltă, experienţa socială a Imperiului Roman contemporan. Ceea ce studiem adesea, în detaliu izolat, ca exemple de împrumuturi literare, juridice şi iconografice din lumea laică, dacă sunt luate împreună, constituie, în sine, cheia succesului Bisericii creştine: căci creştinismul se putea exprima în termeni care s-au eliberat rapid de limbajul arhaic al generaţiilor anterioare; şi, astfel, evlavia creştină a dobândit avantajul incalculabil de a fi adânc înrădăcinată în experienţa de zi cu zi69. În poezie, artă şi liturghie, scriitorii creştini şi patronii de la sfârşitul

secolului al IV-lea au putut introduce fermentul relaţiilor dintre oameni, specifice perioadei romane târzii, în limbajul religios preluat, prin Vechiul Testament, din practica de cult a Orientului Apropiat antic. La mijlocul secolului al III-lea, Cyprian din Cartagina îl prevesteşte clar pe Ambrozie; dar limbajul său este încă marcat de rigidităţile limbajului antic; acea bogată combinaţie de forţă şi intimitate, care este semnul distinctiv al unui *grand seigneur* de la sfârşitul epocii romane, lipseşte.

Insistând asupra acestui proces de copiere ce avea loc în Biserica creştină, nu intenţionez să îl banalizez. Scriitorii creştini nu au creat în mod absurd o oglindă în Cer care să reflecte, în nuanţe roz, faptele brute ale patronajului şi *prepotenza*[47] pe care le luau de sigure pe pământ în perioada romană târzie. Rolul copierii în antichitatea târzie este subtil diferit: a permis comunităţilor creştine, proiectând o structură de relaţii clar definite asupra lumii nevăzute, să pună întrebări despre calitatea relaţiilor din propria lor societate. De aceea, cultul sfinţilor în antichitatea târzie a făcut mai mult decât să îmbrace morţii de demult în costumul contemporan al înaltei societăţi. Era o formă de evlavie extrem de bine adaptată pentru a permite oamenilor din antichitatea târzie să exprime şi să faciliteze dezbaterile presante şi confuze despre natura puterii în propria lor lume, şi să examineze, în lumina scrutătoare a relaţiilor ideale cu figuri ideale, legătura dintre putere, milostenie şi dreptate, aşa cum se practicau în jurul lor.

Vom avea multe ocazii, în ultimele două capitole, să urmărim această temă în comunităţile creştine din secolele al V-lea şi al VI-lea. Ceea ce mai trebuie să înţelegem este ce a însemnat ea pentru oameni ca Sulpicius şi Paulin, spre a vedea punctul de întâlnire dintre ei înşişi şi companionii lor nevăzuţi în funcţie de intensitatea unei relaţii patron-client din lumea romană târzie. Deoarece aici se află esenţa schimbării. Companionul invizibil le poate fi la fel

47 prepotenza (it.). - abuz de putere; aroganță; samavolnicie (n.t.).

de apropiat şi de statornic, cum era odată îngerul păzitor; dar relaţia în sine nu mai are inevitabilitatea calmă a urcării treptelor universului. Este marcată acum de simţul riscului, ca şi de căldura unei relaţii tipic romane târzii, de prietenie şi patronare.

Deoarece *imprésarios* ai cultului sfinţilor erau oameni în mod premeditat preocupaţi. Sulpicius şi Paulin au fost puternic legaţi, între anii 394 şi 398, prin faptul că, foarte recent şi cu un mare preţ de suferinţă şi scandal, au renunţat la identităţile lor sociale anterioare. În scrierile lor, nu avem niciun fel de simţ al jocului literar liber în jurul unor teme pe care oricine le putea lua de bune. Gibbon scria că:

Viaţa Sfântului Martin şi *Dialogurile* despre minunile înfăptuite de el conţin fapte adaptate la barbaria cea mai grosolană într-un stil deloc nedemn de secolul lui Augustus70.

Dar nimic din secolul lui Augustus nu se leagă de Sulpicius însuşi: ca şi Paulin, nu a făcut altceva decât să-şi treacă propria identitate asupra eroului.

Aş sugera că doar un limbaj încărcat de *grandeur et misère*[48] ale prieteniei şi patronajului poate exprima corect o asemenea întreprindere potenţial hazardată. Acest aspect este vizibil la multe niveluri. În primul rând, într-o lume marcată de un patronaj tot mai clar, era o realitate a vieţii din perioada romană târzie faptul că pentru toată lumea, de la cei mai umili ţărani din Siria şi Egipt, în sus, libertatea de mişcare putea fi dobândită doar opunând sisteme de patronaj contradictorii71. Paulin a făcut acest lucru cu mare succes. El s-a prezentat constant ca *famulus* al lui Félix, patronul *lui*. Aparţinând doar lui Félix, Paulin nu mai aparţinea nimănui altcuiva72. În spatele poeziei sale şi al faptelor cunoscute din cariera sa de la Nota, simţim hotărârea calmă a aristocratului care stăpânea arta atât de profitabilă din perioada romană târzie de a rămâne un *outsider*. În consecinţă, Paulin şi mormântul patronului

48 grandeur et misère (fr.) - splendoare și mizerie (n.t.).

său, aflat puţin în afara Notei, au devenit punctul de întâlnire al unei întregi societăţi provinciale73. Apariţia lui Paulin la Nota ca pretins uşier umil al Sfântului Felix în 394, acţionând apoi ca arbitru imperial în controversatele alegeri papale din 419, a fost o aventură al cărei succes nu putea fi garantat74. A fost o aventură a autoafirmării, pentru care orice om al antichităţii târzii ar fi trebuit să se apropie mult de companionul său invizibil.

Totuşi, Paulin şi contemporanii săi simţeau o nevoie mai profundă de patronaj. Nu trebuie să uităm viteza cu care, în toate regiunile lumii mediteraneene, mişcarea ascetică a exprimat şi, astfel, a amplificat neliniştile creştine legate de păcat şi Judecata de Apoi. Augustin era departe de a fi singurul om al cărui cer devenea tot mai acoperit de nori75. Aceasta nu era nicio simplă victorie a pesimismului. Păcatul şi Judecata de Apoi au dobândit atâta importanţă la sfârşitul secolului al IV-lea nu pentru că se păcătuia mai mult sau pentru că se aprecia că Judecata de Apoi se apropie considerabil. Trebuie să ţinem seama de hotărârea crescândă din partea conducătorilor creştini de a prezenta lumea şi rolul acţiunilor omeneşti din cadrul ei, în funcţie de un singur principiu explicativ general, drept consecinţe directe ale păcatului şi dezlegării de păcate76. Norul negru al evlaviei ascetice avea, de aceea, un înveliş vizibil argintiu, speranţa permanentă de iertare.

Tocmai această speranţă de iertare a adus sfântul în prim-plan ca *patronus*. Căci patronajul şi prietenia şi-au dobândit farmecul din capacitatea dovedită de a face maleabile procese aparent inexorabile şi de a parcurge, cu respiraţia caldă a experienţei personale, marile distanţe din lumea socială de la sfârşitul perioadei romane77: într-o lume atât de sever organizată în jurul păcatului şi dreptăţii, *patrocinium* şi *amiciţia* au oferit un limbaj foarte necesar al iertării.

Acesta este secretul atracţiei lui Martin, aşa cum a fost el prezentat de Sulpicius. Aline Rousselle scria despre

Sulpicius şi cercul lui, în anii agitaţi care au marcat începuturile carierei lor ascetice: „Acest mic grup îl consideră pe Martin mai mult mijlocitor decât model” 78. Minunea prin care Martin ajunge să fie recunoscut pentru prima oară în comunitatea sa nu doar ca sfânt, ci şi ca *potens et vere apostolicus*[49], îşi datorează drama mai puţin faptului că el a reuşit să readucă la viaţă un catehumen: miracolul consta în felul tainic în care prietenia şi patronajul lui Martin au fost considerate capabile să treacă prin groaza anonimă a iadului79. Lucrurile stau la fel cu Sulpicius însuşi 80. Prezentând o imagine senină a lui Martin în lucrarea sa, *Viaţa lui Martin*, Sulpicius s-a asigurat că acea faţă zâmbitoare îl va linişti în lumea întunecată care va veni. *Praemisi patronum*: „Mi-am trimis patronul înainte” este reacţia lui la vestea morţii lui Martin81.

Se întâmplă la fel cu Ambrozie, care era mai puţin protejat. Predicând la înmormântarea fratelui său Satyrus, el ştia că minunea din Evanghelie a învierii lui Lazăr (scenă care se poate să fi fost sculptată pe o latură a sarcofagului în care urma să-şi depună atât de curând fratele) nu va avea loc. Dar minunea din perioada romană tiizie a *commendatio*[50], prin care Satyrus a devenit *commendabilis*[51], un om care se bucura de favoruri din partea celor mari, mai putea avea loc la Judecata de Apoi82. Şi era o minune cu atât mai sigură, cu cât ne puteam imagina că va avea loc într-un stil idiomatic viu şi omenesc, provenit din convenţiile artei romane târzii. În catacomba lui Hermes de la sfârşitul secolului al IV-lea, sufletul mortului stă, cu mâinile ridicate în rugăciune fierbinte, la picioarele „scaunului temutei judecăţi a lui Cristos”, în vreme ce apostolii stau alături, unul arătând spre El cu o mişcare liniştitoare a rruinii drepte83.

---

49 potens et vere apostolicus (lat.) - autoritate apostolică autentică.

50 commendatio, onis (lat.) - recomandare; valoare, calitate deosebită; titlu de laudă (n.t.).

51 commendabilis (lat.) - demn de atenție, de prețuit; deosebit (n.t.).

În spatele nevoii de a găsi chipul familiar al unei fiinţe umane, al cărei comportament poate fi făcut inteligibil prin canoanele subînţelese ale relaţiilor de patronaj din perioada romană târzie, putem simţi o tensiune cauzată de nelinişte. În cercurile ascetice, începe să se formeze o fisură în imaginea clasică firzie a fiinţei omeneşti. Deoarece credinţa clasică târzie a subliniat, mai mult ca orice, continuitatea calmă dintre sine şi divinitate; şi a fost aşa prin prezentarea sinelui ca pe ultima verigă dintr-un lanţ neîntrerupt de fiinţe intermediare. De aceea, se putea considera că identitatea unei persoane contribuie la ordinea calmă a universului84. Chiar şi atunci când, în faţa morţii fizice, această identitate părea cel mai puţin sigură, stabilitatea legăturii cu duhul protector se considera că supravieţuieşte fragmentării trupului. Tertullian putea spera la trezirea creştinului în altă lume, privind chipul senin al îngerului său85.

Pe la sfârşitul secolului al IV-lea, a avut loc o schimbare profundă. Este important să o caracterizăm cu precizie, pentru a începe să o explicăm. La anumite explicaţii se poate renunţa. Ştiind ceea ce ştim despre structura morală a comunităţilor creştine din secolul al III-lea, nu e nevoie să ne gândim că, atunci când s-a ajuns la păcat, deşertăciune lumească şi aderare nesinceră, convertirea lui Constantin a intensificat, într-o oarecare măsură, activităţile în care contemporanii lui Origene şi Cyprian se arătaseră deja capabili de un înalt şi complex nivel de performanţă. Ca şi în cazul ideii de „convertiri în masă” şi al ideii de „corupţie a Bisericii”, după întemeierea sa de către Constantin, avem de a face cu formule simple care ne duc mult mai puţin departe decât am crede în înţelegerea atitudinii morale exacte de la sfârşitul secolului al IV-lea86.

În plus, cultul sfinţilor s-a sugerat că ar fi rezultatul natural al existenţei unor oameni care, fie ca nou convertiţi, fie ca membri ai unei Biserici tot mai laice, au sperat, mărind numărul mijlocitorilor, să găsească un drum

către cer mai uşor decât calea dreaptă şi îngustă oferită de comunităţile creştine primitive. S-a spus despre noua devoţiune faţă de sfinţii patroni că este „expresia unei evlavii care, cu mult timp în urmă, a renunţat la efortul de a prelua asupra sa cerinţele cucerniciei” 87.

Totuşi, ar fi posibil să privim schimbarea de atitudine ca producându-se din alte motive, mai tainice, cu consecinţe mai largi. Căci *impresarios* ai noului cult sunt exact aceia care au luat asupra lor povara copleşitoare a cucerniciei pretinse de modul de viaţă ascetic. Aşa cum am văzut în capitolul anterior, nu erau genul de oameni care să-şi permită a fi descurajaţi de către membrii de rând ai congregaţiei lor; nici nu erau dispuşi să facă vreun fel de concesii credinţelor „superstiţioase” 88.

Ceea ce s-a schimbat cu adevărat în toată lumea creştină este simţul clasic târziu al stabilităţii identităţii. Meditaţia tristă a lui Augustin pe această temă este doar un exemplu al gândurilor negre ale „slujitorilor” ascetici „ai lui Dumnezeu” răspândiţi în întregul bazin mediteranean89. Am văzut ce chestiune importantă era aceasta pentru Sulpicius şi Paulin: ambii s-au ocupat de noii companioni nevăzuţi ca de personaje-model şi protectori intimi pentru a găsi o idee de continuitate în vieţile lor. La moarte, fisura s-a lărgit. Nimeni nu putea fi liniştit în acel moment groaznic. Macrina, stând în pat, dreaptă, cu faţa spre apusul de soare, a rostit rugăciunea lungă, sumbră, a celor aflaţi pe patul de moarte, care adăuga la vechile cuvinte un simţ al nesiguranţei primejdioase: „Pune lângă mine un înger de lumină, să mă ducă de mină (…) şi cel potrivnic să nu-mi stea alături pe drumul meu” 90. După un portret al Monicăi din cartea a noua a *Confesiunilor*, în care figura întrucâtva idealizată şi ameninţătoare a mamei sale, aşa cum a fost prezentată în cărţile anterioare, preia nuanţele trupului omenesc, fiind acum construită din trăsături de penel pline de afecţiune prin povestioare ale unor mici păcate din copilărie91, Augustin utilizează acelaşi limbaj mohorât al primejdiei:

„Nu lăsa pe nimeni să smulgă sufletul ei de sub paza Ta; nu lăsa ca, prin forţă sau viclenie, leul sau balaurul să-i închidă drumul” 92. Aşa cum discipolul i-a spus avei Daniel:

„O, părinte, şi tu te temi, tu care ai devenit perfect într-o asemenea măsură?”

„O, fiule, dacă Avram, Isaac şi Iacob ar fi de faţă acum şi ar spune drept eşti, eu tot nu aş crede” 93.

Doar sfinţii puteau crede astfel, în numele cuiva; doar ei puteau ajunge dincolo de prăpastia nesiguranţei cu un gest omenesc, cunoscut, de acceptare:

În a douăsprezecea zi a calendelor lui iunie, Petrus a intrat în ghearele morţii. Dar fie ca martirul Baudelius, în ziua în care şi el şi-a dat sufletul, să încredinţeze Domnului pe protejatul său drag94.

Avem de a face cu oameni care au întors spatele ordinii măreţe a universului pentru a căuta liniştea în plasa deasă a relaţiilor cunoscute dintre oameni: şi au făcut acest lucru parţial pentru că, în acest decor străvechi, ei au ales, la bine sau la rău, să se descopere pe ei înşişi.

CAPITOLUL PATRU

MORŢII FOARTE SPECIALI

r

Unul dintre cele mai emoţionante fragmente de antichitate târzie este fixat acum pe peretele sălii mediteraneene din Muzeul Luvru. Este epitaful unei micuţe siciliene, Iulia Florentina, „un copil scump şi inocent”, care a murit la vârsta de optsprezece luni, după ce a primit botezul creştin şi a cunoscut un moment de revenire şi „a mai trăit patru ore, aşa cum a fost înainte”.

În timp ce părinţii îi jeleau moartea în fiecare clipă, vocea slavei [lui Dumnezeu] s-a auzit noaptea, interzicându-le să plângă copilul mort. Trupul i-a fost înmormântat în groapa din faţa uşilor mormântului martirilor1.

Vedem aici o familie din bazinul mediteranean care medita asupra realităţii de neînţeles care era moartea.

Inscripţia lor aminteşte forţa tensiunilor latente din atitudinile creştine primitive faţă de moarte şi viaţa de apoi.

Căci, comparativ cu evlavia creştină din perioadele mai târzii, Biserica primitivă a avut tendinţa de a ocoli mormântul: doliul îndelungat şi lenta adaptare la marea tristeţe a morţii au avut tendinţa de a fi înlocuite printr-o credinţă puternică în viaţa de apoi. *Vox maiestatis*[52] în noapte a intervenit pentru a opri plânsul părinţilor fetiţei. Ceremonia procesiunii funerare a fost prezentată ca o anticipare a certitudinii învierii:

Patet ecce fidelibus ampli via lucida i-am paradişi 2.

[Vezi acum o cale luminoasă ce se deschide, pentru cei credincioşi, către grădina imensă a raiului].

Linţoliile albe strălucitoare, tămâia, controlul strict al manifestărilor de durere3 aminteau triumfal de biruinţa lui Cristos asupra „morţii negre” 4. Mormintele din cimitirul creştin din perioada romană târzie de la Pécs au chiar un gard de zăbrele, care identifica mormântul cu „grădina imensă a raiului” 3.

Totuşi, tristeţea mormântului a dăinuit. Dintre toţi gânditorii de la sfârşitul antichităţii, ar fi fost de aşteptat ca Grigore de Nyssa şi cercul său să fie cei care puteau pregăti, prin gândirea lor, cel mai bine omenirea pentru a privi, prin această tristeţe, spre o altă lume6. Nici vorbă. Când a trebuit să îngroape trupul surorii sale Macrina alături de părinţii săi, în mormântul familiei, l-a năpădit o veche groază faţă de morţi. Teama l-a copleşit „amintind porunca divină Nu dezveli goliciunea tatălui tău sau a mamei tale”. El nu a vrut să vadă „goliciunea comună din care vin toate fiinţele omeneşti”. A trebuit ca trupurile părinţilor săi să fie acoperite cu un linţoliu nou, înainte ca el să se aplece asupra mormântului pentru a-şi depune sora peste ei7. În afara oraşului, peisajul aspru al Anatoliei a fost presărat cu morminte părăsite, al căror conţinut era parţial expus. Grigore a presupus că, pentru toţi membrii

52 vox maiestatis (lat.) - vocea slavei, maiestății (lui Dumnezeu) (n.t.).

congregaţiei sale, aceasta nu putea fi decât o imagine urâtă şi profund tulburătoare8. „Calea luminoasă către paradis” din arta şi liturghia creştină nu a făcut deloc mai transparentă realitatea morţii pentru omul de rând din bazinul mediteranean.

De aici provine forţa emoţională care a conferit importanţă mormintelor martirilor. Iată, în sfârşit, locurile de veci ale morţilor de excepţie. Ei au murit într-un mod deosebit; zac în mormânt într-un mod deosebit; acest lucru s-a văzut prin felul în care tot ce a fost mai încântător şi mai viu în viaţa antică târzie se putea considera a fi concentrat în mormintele lor şi chiar (poate, după cum vom vedea, mai ales) în fragmentele detaşate din trupurile lor. De aici consolarea finală a părinţilor Iuliei. Ea, cel puţin, zăcea alături de acei morţi de excepţie, pentru care jelania era de neconceput. Cultul martirilor din antichitatea târzie reprezintă, de aceea, hotărârea consecventă, a imaginarului, de a bloca prezenţa tainică, în cimitirele lumii mediteraneene, a „morţii negre”.

Nu trebuie să subestimăm impulsul psihologic din spatele acestui efort. Credinţa propriu-zisă în viaţa de apoi contribuie prea puţin la explicarea sa. Ce trebuie să urmărim în acest capitol este lucrarea unei dialectici imaginative care i-a determinat pe oamenii din perioada antică târzie să-şi exprime, concret şi direct funcţional printre cei vii, credinţele în viaţa de apoi, concentrându-le asupra figurii privilegiate a sfântului. Să începem cu tristeţea cimitirelor din perioada romană târzie. Ele erau foarte mari şi pline de oameni foarte obişnuiţi. În Polyandrion, „locul de veci al celor dispăruţi” din afara localităţii Autun, liniştea nopţii era întreruptă doar de câteva ecouri misterioase ale psalmilor cântaţi, care trădau prezenţa, printre atâtea mii, a „câtorva morminte ale sufletelor credincioase, demne de Dumnezeu” 9. Nu trebuie să uităm niciodată acest element bine definit din evlavia creştină a antichităţii târzii, mai ales aşa cum a fost exprimat de acei conducători ascetici ale căror nelinişti le-

am descris în capitolul anterior. Rezerva mult prea trainică a mormântului a fost modificată substanţial de foarte puţini.

Căci martirii şi ceilalţi sfinţi erau cei predestinaţi: Grigore de Tours scrie despre ei ca despre „mulţimea albă ca neaua a celor aleşi” 10. Oamenii antichităţii târzii din Occidentul latin nu au suferit de nelinişti caracteristice post-Reformei, legate de identitatea celor aleşi. Aceştia puteau fi identificaţi, măcar postum, cu siguranţă absolută. Astfel, cultul sfinţilor de la sfârşitul secolului al IV-lea, aşa cum era practicat în Africa de Nord şi aiurea, i-a asigurat lui Augustin baza solidă pe care el şi-a construit doctrina uluitoare a predestinării. Căci problema lui Augustin în ultimii săi ani a fost de a-i încadra pe cei nealeşi, adică pe cei damnaţi, în ţesătura neînţeleasă a înţelepciunii lui Dumnezeu11. Cei aleşi, dimpotrivă, erau firul cel luminos. Ei nu prezentau nicio problemă pentru Augustin sau contemporanii săi. Chiar şi în ultimele tratate care „tulbură raţiunea omului” 12 când vorbesc de dreptatea lui Dumnezeu împietrind inimile celor mulţi, cei aleşi au trăsături liniştitor de familiare. Calităţile lor sunt bine înrădăcinate în orizontul de aşteptare al evlaviei creştine din antichitatea târzie13. Ei sunt cei care au primit de la Dumnezeu harul perseverenţei: ei s-au bucurat de o libertate (…) protejată şi consolidată prin harul perseverenţei potrivit căruia lumea aceasta trebuie înfrântă, lumea aceasta cu toate iubirile ei adânci, cu toate spaimele ei, cu toate posibilităţile ei nenumărate de a rata14.

Şi cine a perseverat până la moarte mai măreţ şi mai public decât martirii?

Se întâmplă la fel şi cu nivelurile mai profunde ale gândirii lui Augustin. Cultul martirilor este punctul cert de referinţă al unora dintre speculaţiile sale aparent cele mai ameţitoare. Siguranţa neclintită cu care protecţia divină a apărat persoana lui Cristos a fost extinsă la cei aleşi: „Lasă mâna Ta deasupra omului din dreapta Ta, deasupra Fiului

Omului căruia i-ai dat putere în numele Tău" ls. În mod esenţial, cei aleşi erau mădulare ale trupului Său mistic: „Christus (...) totuşi, cum membris suiş" 16. Pentru Augustin şi contemporanii lui, martirii erau *membra Christi*[53] prin excelenţă17. Mâna lui Dumnezeu care a stăruit în neclintire deasupra lui Cristos, a stat şi deasupra aleşilor Săi: un sicriu cu relicve din secolul al V-lea arată chiar această mână a lui Dumnezeu ţinând a coroană deasupra martirului, din al cărui trup un fragment se află în sicriu18. Martirul însuşi şi, mai târziu, sfântul, este adesea reprezentat în postura Celui Răstignit 19. Aceasta îl identifică nu doar cu suferinţele lui Cristos, ci şi cu stabilitatea statutului său de ales şi cu siguranţa triumfului său.

În predicile despre martiri, pe care Augustin le-a ţinut chiar la sfârşitul vieţii sale, nu ni se lasă nicio îndoială asupra a ceea ce a însemnat pentru el *donum perseverentiae*, harul perseverenţei până la moarte. Sunt extraordinare ca evocări ale intensităţii dragostei de viaţă şi ale atracţiei tainice a trupului omenesc, de care sufletul se rupe fără voie:

Ei iubeau cu adevărat viaţa aceasta; totuşi, chibzuiau în privinţa ei. Se gândeau cât de mult cir trebui să iubească lucrurile eterne, dacă erau capabili de o asemenea dragoste profundă pentru lucrurile trecătoare20.

Cultul martirilor a restabilit la intervale regulate de-a lungul anului memoria acelor bărbaţi şi femei cărora li s-a dat harul perseverenţei şi s-a ştiut că li s-a dat. Dacă învăţăturile lui Pelagius despre libera voinţă şi posibilitatea perfecţionării aveau în ele ideea de a transforma congregaţiile creştine într-o comunitate de sfinţi21, atunci doctrina lui Augustin despre predestinare avea avantajul incalculabil că putea explica acestor congregaţii cum au produs odată eroi.

Astfel, dacă cei aleşi erau stelele de pe Cerul lui

53 membra Christi Qat.) - mădularele lui Cristos (n.t.). \

Dumnezeu, Dumnezeu a răspândit o Cale Lactee formată din asemenea stele deasupra lumii creştine sub chipul mormintelor sfinţilor22: mormântul Simţului Felix din afara Notei era locul în care acea „stea” a venit să se odihnească pe pământ23. Totuşi, nu toată lumea putea trăi la fel de confortabil în contemplarea acestor câteva puncte luminoase, aşa cum puteau *impresarios* ai cultului martirilor. Deoarece desfiinţând vechea barieră dintre Cer şi Pământ, cultul sfinţilor se afla în pericolul de a înfiinţa o barieră la fel de solidă pe pământ: diferenţa dintre mormintele lor şi miile de morminte obişnuite care le înconjurau putea părea la fel de imuabilă ca şi străvechea falie dintre pământ şi strălucirea de neatins a Căii Lactee. Lumina lor pură servea doar la adâncirea întunericului din jur şi sporea atât de imperceptibil obscuritatea eternă a morţii obişnuite.

Lucrările lui Grigore de Tours, de exemplu, ne arată un om pentru care simţământul ravagiilor universale ale păcatului a lăsat intacte doar mormintele sfinţilor. Iată felul în care Grigore şi contemporanii săi şi-au amintit invazia lui Attila în Galia:

Ei spun că, înainte de venirea acelor duşmani ai credinţei, un om cucernic a avut o viziune în care i s-a arătat diaconul binecuvântat Ştefan stând de vorbă cu sfinţii apostoli Petru şi Paul şi spunând astfel: „Vă rog, preafericiţilor, să preîntâmpinaţi prin mijlocirile voastre arderea oraşului Metz...” Şi ei i-au răspuns: „Mergi în pace, frate drag, doar capela ta nu o va arde focul. Dar în privinţa oraşului, nu putem face nimic, pentru că hotărârea voinţei Domnului a fost deja luată” 24.

În numeroasele oraşe distruse din Galia evului mediu timpuriu, contemporanii au observat că doar mormintele sfinţilor au rămas intacte25.

Nu era o perspectivă liniştitoare. Dacă o epocă are parte de ereziile pe care le merită, ca formulări în termeni mai consecvenţi şi mai radicali ale presupunerilor neexprimate şi tensiunilor credinţei contemporane, atunci

Grigore a avut parte de erezia pe care a meritat-o – un preot care se îndoia de învierea morţilor. Cristos a înviat, spunea el; dar de ce să extindem acest privilegiu la oamenii căzuţi? Mormintele martirilor, care au atras atenţia episcopului său, erau prea puţine şi prea departe unele de altele comparativ cu apăsarea cumplită a morţii asupra majorităţii celor dispăruţi. Desigur, „hotărârea voinţei Domnului" care a doborât oraşul Metz a doborât întreaga rasă umană de la căderea lui Adam:

Căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce.

Că vânt a trecut peste el şi nu va mai fi şi nu se va mai cunoaşte încă locul său26.

Pe acest fond ostil trebuie să plasăm apariţia poeziei, artei şi tămăduirilor prin care oamenii din antichitatea târzie au încercat să anihileze asemenea gânduri negre legate de mormintele martirilor.

În impresionantul studiu al pietrelor tombale din Noua Anglie puritană, Allan Ludwig citează poeziile religioase personale ale lui Edward Taylor:

Pentru tine, [Cristos] a Luminat a Morţii sumbră, sumbră-nfăţişare

Şi a făcut ca vârful degetelor Reci să picure-ndurare.

La aceasta, el adaugă următorul comentariu:

După câte se pare, înţelegerea noastră nu mai este suficient de dialectică pentru a cuprinde viaţa şi moartea într-un singur simbol. Nicio grupare de simboluri din Noua Anglie nu a stârnit mai multe controverse decât acele simboluri ale schimbării care pretind că transformă moartea sumbră în graţie caldă sub ochii noştri27.

Citez acestea parţial pentru a măsura distanţa dintre atitudinile creştine faţă de moarte de la începutul perioadei moderne şi cele aplicate cultului martirilor în antichitatea târzie. Martirii au triumfat asupra morţii; iconografia sfinţilor din antichitatea târzie nu a făcut nicio încercare de a cuprinde „moartea sumbră" şi „graţia caldă" într-un singur simbol. După cum scria André Grabar, „Imaginile relicvelor martirilor nu au fost

niciodată, în niciun caz, imagini ale unui *memento mori*; mai degrabă, au încercat, prin toate mijloacele pe care le aveau la dispoziţie, să proclame suprimarea realităţii morţii" 28. Este limpede că, într-un asemenea loc, „a Morţii sumbră, sumbră-nfăţişare" a fost deja „Luminată".

Totuşi, aş sugera că dialectica a continuat la un nivel mai profund al imaginarului. Este greu de explicat forţa de gheizer cu care credinţa în vindecări miraculoase la morminte sau legate de osemintele martirilor a explodat în toată lumea mediteraneană, dacă nu reţinem influenţa pe care o asemenea dialectică a avut-o. Luând în considerare aceste influenţe şi nu doar afirmaţiile pe deplin ortodoxe despre viaţa de apoi şi învierea morţilor cu care Grigore a răspuns preotului său tulburat de îndoieli, ne apropiem de capacitatea caldă a congregaţiilor creştine de a se identifica cu aceste stele potenţial de neatins, martirii, şi de a face acest lucru mai ales în apropierea rămăşiţelor lor pământeşti.

Dialectica noastră începe, aşa cum Grigore de Tours ar fi dorit să înceapă, cu luarea în considerare a doctrinei învierii morţilor şi a naturii odihnei sufletelor sfinţilor înainte de această înviere29. Aşa cum spunea Gibbon:

Indiferent care era condiţia sufletelor de rând în lungul interval dintre moartea şi învierea trupurilor, era evident că spiritele superioare ale sfinţilor şi martirilor nu îşi consumă acea parte din existenţa lor într-un somn tăcut şi lipsit de glorie30.

Lăsaţi martirii să ne facă să înţelegem [spunea Maximus din Torino] în ce măsură Dumnezeu îi întăreşte pe cei morţi31.

Atât de multe dintre minunile legate de mormintele sfinţilor sunt minuni care au pus în evidenţă puterea nevăzută a sfinţilor; sunt imaginile creştinismului primitiv despre paradis în acţiune. Sumbru în observaţiile legate de natura umană, aşa cum se făceau în jurul său în Galia secolului al VI-lea, Grigore este de acord cu poeţii creştini de la sfârşitul secolului al IV-lea ce caută în toată lumea

locuri din care oamenii pot întrezări raiul. Opera lui hagiografică abundă în muzică discretă şi parfumuri misterioase, care aduceau în bazilicile din Galia o fărâmă de paradis32. Căci raiul era un munte acoperit cu pomi în floare, iar aerul era „înmiresmat şi plin de muzică” 33.

Să luăm pomii care înfloresc la mormintele sfinţilor. Un analist modern al „religiei populare” ar putea vedea în ei avataruri neschimbate ale acelor copaci sfinţi pe care Sfântul Martin i-a doborât energic34. Totuşi, este expresia unei continuităţi prea egale şi deci prea nesigure să apreciezi semnificaţiile exacte pe care aceşti copaci le aveau pentru un om ca Grigore. El insistă asupra unui aspect al lor: înfloresc în fiecare an. Preluând imaginea poetică a lui Prudentius, Grigore subliniază că tocmai felul în care ei se împodobesc cu petale ca penele porumbeilor determină florile bogate din paradis să coboare în curţile cimitirelor35. Vegetaţia în floare evidenţiază vigoarea unui suflet binecuvântat: la mormântul lui Severus, crinii uscaţi renasc în fiecare an, ca o imagine a modului în care omul din mormânt „înfloreşte asemenea unui palmier în paradis” 36.

Totuşi, în miezul acestei poezii, nu suntem niciodată departe de a „Morţii sumbră, sumbră-nfăţişare”. Când Grigore a vizitat mormântul unui martir, „fiecare dintre ai noştri şi-a umplut nările cu parfumul crinilor şi trandafirilor” 37. Totuşi, când un preot din Clermont a fost închis de episcopul său într-un mormânt din marmură de Păros, Grigore scrie: „Mulţi ani după aceea, el obişnuia să descrie mirosul fetid care plutea deasupra osemintelor defuncţilor” 38.

Raclele morţilor de excepţie erau scutite de realităţile morţii. Nu numai pentru că sufletele ocupanţilor sunt în rai: liniştea profundă a somnului lor înainte de înviere se vădeşte în moaştele lor. Odihna trupului Sfântului Felix îl emoţionează pe Paulin atât de mult. Praful care cădea din sarcofag l-a făcut să se teamă că un animal a deranjat osemintele lui Felix; dar, ridicând

capacul, le-a văzut pentru prima oară zăcând într-o nemişcare înspăimântătoare39.

La alţi scriitori, învierea se poate apropia şi mai mult. În poemul său funerar, Prudentius descrie culoarea ce revine în trupul reîntors la viaţă. Aceasta ne aminteşte cât de mult iubeau cei din antichitatea târzie un ten sănătos:

Aceşti obraji care sunt acum palizi şi albi din cauza morţii vor avea o piele frumoas% îmbujorată, mai încântătoare decât orice floare40.

Un asemenea gust, ca al lui Vergiliu, era puţin *art nouveau*. Să vedem ce spune strămoşul lui Grigore de Tours, Grigore de Langres:

Faţa îi era atât de luminoasă, încât arăta ca un trandafir. Era de un trandafiriu închis, iar restul trupului strălucea alb ca un crin. Ai fi zis că era pregătit chiar de acum pentru gloria învierii41.

Tocmai această aducere în prezent a puterii lui Dumnezeu de a reface trupul omenesc la înviere s-a impus în faţa lui Augustin când scria şi predica la bătrâneţe despre mormintele sfinţilor. Relatarea minunilor de la mormântul Simţului Ştefan, în ultima carte a *Cetăţii lui Dumnezeu*, era departe de a fi o capitulare în faţa „istorioarelor inepte" care circulau în mod obişnuit în cadrul „turmei" 42. Pentru Augustin sunt mai degrabă supranaturale decât „inepte". Trădează efortul cu care Augustin, format în curentul cel mai auster imaterialist din gândirea neo-platonică aflată la dispoziţia unui om educat de vârsta lui, a ajuns să creeze conceptul de neconceput al unei viitoare integrări a trupului şi spiritului. Vindecările miraculoase înregistrate la morminte indică puterea lui Dumnezeu şi grija sa permanentă pentru trup. Iar această putere, crede Augustin, este arătată cel mai bine în locurile în care se odihnesc acei morţi care, potrivit credinţei în milostenia inimaginabilă a învierii, au fost pregătiţi să-şi piardă trupurile strâns unite prin prietenie43. Minunile care odată l-au frapat pe Augustin, contemplativul, ca având semnificaţie redusă, ca lumini

eclipsate de soarele ordinii armonioase a lui Dumnezeu, dobândesc acum o căldură şi o strălucire proprie după cum Augustin acordă mai multă atenţie temerilor instinctive şi dorinţelor arzătoare ale trupului odată neglijat44:

Ştiu că vrei să mai trăieşti. Nu vrei să mori. Şi vrei să treci de la această viaţă la alta în aşa fel încât să nu te scoli ca mort, ci complet viu şi schimbat. Asta este ceea ce doreşti. Ăsta este sentimentul omenesc cel mai profund; în mod misterios, sufletul însuşi vrea şi instinctiv doreşte acest lucru45.

Evoluţia lui Augustin a fost singulară, deoarece numai el putea să o aibă, şi a fost studiată atât de atent pe cât merită46. Aminteşte faptul că o realizare intelectuală de prim ordin stă la baza a ceea ce se prezintă prea des ca o concesie tardivă în faţa ponderii necugetate a „credinţei populare”.

Totuşi, formularea de către Augustin a concepţiilor sale ulterioare şi decizia de a adăuga noi informaţii despre cazuri locale de vindecări la canonada sa finală împotriva tuturor presupunerilor incontestabile ale concepţiei internaţionale filosofice păgâne, sunt doar cazuri speciale în elaborarea dialecticii imaginative legate de morţii foarte speciali. Rezultatul acestei dialectici a fost nu doar schiţarea asociaţiei negative dintre moartea fizică şi toate resursele unei imagistici a raiului, ci şi înălţarea rămăşiţelor pământeşti ale sfinţilor deasupra legăturilor normale cu un anumit loc şi timp. La mormintele lor, veşnicia raiului şi primul semn al învierii au ajuns în prezent. După cum spunea Victricius de Rouen: din aceste trupuri, fiecare fragment este „legat de eternitate” 47.

Cu o asemenea observaţie, putem atinge, probabil, câteva dintre motivele devierii rapide şi flagrante de la practica păgână şi iudaică implicată în transferul creştin al relicvelor. Relicva este un fragment desprins dintr-un trup întreg: după cum spunea Victricius, „Voi vedeţi relicve infime, o mică picătură de sânge” 48. Dar tocmai desprinderea relicvei din mediul său fizic a rezumat cel

mai convingător dialectica imaginativă pe care am descris-o. Căci, cum este mai bine să suprimi realitatea morţii decât îndepărtând un fragment al trupului din contextul său originar, care e mormântul mult prea învălmăşit? Cum este mai bine să simbolizezi abolirea timpului în cazul unor asemenea morţi decât adăugând la aceasta o nedeterminare de loc? în plus, cum este mai bine să exprimi paradoxul legăturii dintre Cer şi Pământ decât cu ajutorul unui efect al „mărimilor inversate", prin care obiectul în jurul căruia s-au adunat semnir, am nenumărate trebuie să fie mic şi compact? Fragmente desprinse din trupul sfinţilor aflate în casete de aur şi argint sau în raclele lor de marmură în miniatură au ceva din calitatea incomensurabilă a unui *obiect trouvé*[54] *49*. Micul tub delicat de aur în care Paulin a închis o aşchie din Sfânta Cruce a sporit, prin contrastul ameţitor al dimensiunilor, semnificaţiile copleşitoare ale acelei cruci, pe care odată „Domnul Slavei a f jst răstignit, iar universul întreg tremura în faţa Lui" 50. Neconcordanţa dimensiunilor a accentuat şi mai mult măreţia milosteniei lui Dumnezeu, care cade în mici picături limpezi, „ca rouă lină din cer" 51.

Totuşi, salvând relicvele de legătura directă cu moartea fizică, dialectica imaginarului s-a intensificat. Căci ceea ce s-a adus au fost mici fragmente în jurul cărora se puteau aduna liber semnificaţiile imaginative ale unui tip foarte special de moarte. Iar acest tip foarte special de moarte era aproape invariabil neplăcut. „Ceea ce ai în faţă", insista Victricius, „este sânge şi ţărână" 52.

La baza fiecărei vindecări miraculoase la mormântul unui martir din antichitatea târzie se afla o durere miraculoasă:

Să nu lăsăm să treacă nicio zi, fraţilor [îndemna Victricius congregaţia la noul său mormânt], fără să ne oprim asupra acestor istorii. „Acest martir nu a pălit sub tortură; acel martir a grăbit lucrarea lentă a călăului;

54 objet trouvé (fr.) - obiect găsit (n.t.).

acesta a sorbit cu nerăbdare flăcările; celălalt a fost mutilat, dar totuşi a rămas în picioare nemişcat" 53.

Căci suferinţele martirilor erau minuni în sine. Relatarea morţilor lor, în *Passiones* (Patimi) şi *Gesta martyrum* (Actele martirilor), a fost doar un element dintr-un lung şir de manifestări ale puterii lui Dumnezeu din vieţile lor, continuate până în prezent la mormintele lor. Aşa cum spunea *Decretum Gelasianum*:

Trebuie să prezentăm spre lectură publică atât faptele sfinţilor în care se vede că au triumfat în ciuda nenumăratelor forme de tortură ce le-au îndurat, cât şi minunata lor mărturisire a credinţei. Căci care catolic se va îndoi că ei au suferit mai mult decât poate îndura o fiinţă omenească şi că nu au suportat toate acestea prin propriile puteri, ci prin graţia şi ajutorul lui Dumnezeu54?

Eroismul martirilor a fost întotdeauna considerat ca o formă de posesiune, strict disociat de curajul omenesc normal. Când Felicitas a suportat durerile facerii în închisoare, unul dintre ajutoarele gardienilor închisorii i-a spus: „Suferi atât de mult acum – ce vei face când vei fi aruncată la fiare?" „Ceea ce sufăr acum", a răspuns ea, „sufăr singură. Dar atunci Acela va fi cu mine şi va suferi pentru mine, căci eu voi suferi pentru El" 55.

De aici rezultă cruzimea cu care cârmuitorii creştini au respins manifestările de curaj fizic sau moral ale unui rival: căci curajul exemplar al martirilor şi apostolilor a fost scos de Dumnezeu din sfera simplei suferinţe omeneşti fizice şi a simplei rezistenţe omeneşti morale56.

Astfel, moartea originară a martirului şi chiar agonia lungă, nesfârşită a mărturisitorului şi ascetului vibrau din cauza suprimării miraculoase a suferinţei. Amintirile despre acestea au creat un vârtej al imaginarului în minţile celor care se îmbulzeau la mormânt. A fost cu atât mai puternic, cu cât o bună parte din exprimarea deschisă a acestor suferinţe a fost blocată. Imaginea clară a martirului era a unei persoane care se bucura de liniştea raiului şi al cărei trup era chiar şi acum atins de libertatea

finală a învierii. Totuşi, în spatele figurii acum liniştite a martirului, se află amintirile puternice ale unui proces prin care unui trup zguduit de o durere nesfârşită i-a fost îngăduit odată, prin puterea lui Dumnezeu, să-şi păstreze integritatea57.

În lumea antică, vindecarea bolii era frecvent asociată cu fantezii puternice de dezmembrare violentă şi reîntregire. Aelius Aristides scria:

Cred că a visat că Zeul [Asclepios], împreună cu Telesphorus, i-a spus, în ceea ce mă priveşte, că este necesar să mi se îndepărteze oasele şi să mi se pună nervi, pentru că cei existenţi au slăbit (…) dar zeul a [mai] spus, drept consolare şi învăţătură, nu direct, să se scoată oasele şi să se taie nervii existenţi, dar că trebuie să aibă loc, cum ar veni, o anumită schimbare a celor existenţi şi astfel era nevoie de o mare şi ciudată corecţie58.

Din acest unghi, probabil, vom putea aborda cu folos genul *passio*[55], povestea suferinţelor sfinţilor. Ele au atins un nivel al semnificaţiilor din mintea publicului creştin care a facilitat „marea şi ciudata corecţie" a vindecării.

Ca documente istorice, *passiones* reprezintă o lectură deprimantă:

Nu a fost nevoie deci de mai multe secole, cum ne-ar plăcea să ne imaginăm, pentru a trece prăpastia ce desparte poveştile emoţionante, create în focul persecuţiei, de literatura insipidă şi pretenţioasă care a făcut prea adesea ca ele să fie uitate59.

Respinse în acest fel, ca o altă dovadă a victoriei triste a gusturilor „turmei", *passiones* care au supravieţuit din antichitatea târzie au fost rareori studiate după cum meritau60. „Insipide şi pretenţioase" ar putea părea unui cărturar serios care studiază istoria Bisericii primitive: dar tocmai acea calitate a repetitivităţii şi melodramei dădea citirii lor, la marile sărbători ale sfinţilor, un avânt care imita ritmurile tămăduirii printre ascultători.

---

55 passio, onis, pl. passiones (lat.) - pătimire, suferință; povestirea patimilor (n.t.).

În primul rând, *passio* a abolit timpul. Faptele martirului sau mărturisitorului au adus faptele măreţe ale lui Dumnezeu din Vechiul Testament şi Evanghelii în vremea sa. Citirea faptelor sfântului a străpuns din nou peretele de hârtie dintre trecut şi prezent61. După cum a evidenţiat un studiu al iconografiei adoptate de Paulin în mormintele de la Nota şi Fundi, timpul se comprima la mormânt: „În ihren geschichtliche Darstellung, Zustandsbild und Zukunftsvision ineinander übergehen”[56]62.

De aici derivă la scriitorii preocupaţi, asemenea lui Paulin, de tema mormintelor, insistenţa asupra faptului că, spre deosebire de poeţii clasici care prezentau figuri imaginare din trecutul îndepărtat, ei descriau fapte reale din prezent63. Aceasta a însemnat mai mult decât o validare printr-o propagandă cu procedee literare standard, care a solicitat foarte mult credulitatea cititorului64. Căci hagiografiil înregistra momentele în care trecutul aparent apus şi viitorul inimaginabil de îndepărtat s-au precipitat în prezent. De aici rezultă o precizie plină de afecţiune şi o credinţă, unică la autorii antici, că poţi dovedi orice prin statistică. Poemele lui Paulin despre minunile de la mormântul Sfântului Felix au ceva din vigoarea îndrăzneaţă a acelor sculpturi din perioada romană târzie legate de *arte plebeia*[57] a începutului de secol IV, în care decorul mitologic clasic era înlocuit prin mici viniete realiste de vânătoare, comerţ sau, la Arcul lui Constantin, de război şi exercitare paşnică a puterii66. Spre ce ne putem îndrepta dacă nu spre lucrările hagiografice ale lui Grigore de Tours, pentru a afla aspecte cu adevărat importante despre Galia merovingiană: dimensiunile Lacului Leman şi calitatea superioară a păstrăvilor săi66, tentaţiile tocanei de iepure

56 In ihren ‘geschichtliche’ Darstellung, Zustandsbild und Zukunftsvision ineinander übergehen (germ.) - In reprezentarea sa ‘istorică’, imaginea stării prezente și imaginea viitorului trec una într-alta.

57 arte plebeia (Abl. sg. de la ars plebeia) Qat.) - artă plebee, de rînd.

în Postul Mare67, prima menţionare a celebrei *omelette à la provençale*[58]*66*? Natura foarte „concretă şi pretenţioasă” a acestui gen îl indispune pe critic şi îl încântă pe istoricul social în căutare de frânturi de „culoare locală”: trădează perseverenţa cu care oameni ca Paulin şi Grigore au încercat să schiţeze întâlnirea dintre trecut şi viitor în vremea lor. Căci, aşa cum Grigore repetă adesea, dacă vindecările şi milostenia nu au

CULTUL SFINŢILOR existat în zilele lui, cine ar crede că au existat vreodată sau că vor exista vreodată din nou69?

Astfel, *passio* a adus trecutul în prezent. Coincizând aşa cum a coincis cu punctul culminant al sărbătorii sfântului, citirea acestei *passio* a dat o înfăţişare vie, trecătoare, acelei *praesentia*[59] nevăzute a sfântului. Când se citea *passio*, sfântul era „cu adevărat” acolo: un miros dulce umplea bazilica70, orbii, ologii şi demonizaţii începeau să strige că acum îi simt puterea vindecătoare71, iar cei care l-au jignit în trecut aveau motive să tremure72. Vom vedea cum ceremonia sărbătoririi sfântului, mai ales în Galia secolului al VI-lea, scotea în evidenţă emoţia legată de *praesentia* sa şi amplifica speranţa că *potenţia*[60] sa va apărea imediat: căci puterea sfântului era cu atât mai eficientă cu cât, asemenea tuturor marilor oameni din antichitatea târzie, sfântul ştia să-i amplifice la maximum impactul prin inaccesibilitate prelungită. Deşi aceste *passiones* ne-ar putea părea „insipide şi pretenţioase”, ca şi predecesoarele lor laice, la fel de hulite, panegiricele, prezentarea lor era un moment consacrat dintr-un ritual al puterii73. Fără o *passio*, *praesentia* sfântului era lipsită de greutate. Să luăm exemplul Sfântului Patroclus de Troyes:

Oamenii din acel loc au acordat puţină veneraţie acestui martir, deoarece povestea suferinţelor sale nu era cunoscută. Este obiceiul ca omul de pe stradă să venereze

58 omelette à la provençale (fr.) - omletă provensală (n.t.).

59 praeștrctix. ae (lat.) - prezență (n.t.).

60 pofenHi. ae (lat.) - putere, forță, influență (n.t.).

mai atent pe acei sfinţi ai lui Dumnezeu ale căror fapte sunt citite cu voce tare74.

Totuşi, doar a vorbi în termeni emoţionali nu ajunge. Mi se pare că citirea în public a unei *passio* era, în sine, o *psychodrame*[61] care mobiliza în ascultător acele puternice închipuiri de dezmtegrare şi reîntregire ce se ascundeau în subconştientul anticilor. Astfel, dintre patimile copte ale martirilor, acelea care relatează cu cele mai cumplite detalii dezmembrarea şi reîntregirea miraculoasă a trupului martirului sunt tocmai cele legate de bine cunoscutele racle tămăduitoare75.

Să ne întoarcem la unii autori creştini de expresie latină. Există deja un element puternic de *psychodrame* în *Peristephanon* (Despre coroanele martirilor) a lui Prudentius. Poemele sale insistă asupra dezintegrării trupurilor martirilor şi asupra păstrării finale a integrităţii lor. Slăbiciunile trupului sunt dezvăluite cu precizie macabră76. Prudentius a dorit ca toţi cititorii săi să resimtă dezintegrarea începută odată cu Căderea în păcat acţionând în fiecare clipă, în fiecare fibră a lor: „Membra morbis exedenda, texta venis languidis”[62]77. Suferinţele martirilor completează descompunerea „acestui mădular jupuit de came, pe care boala stăruie la nesfârşit”.

Porneşte, atunci, călăule, să arzi şi să tai.
Despică părţile acestui lut compact.
Uşor e să distrugi un trup aşa firav78.

Ajungând să simtă groaza faţă de trupul în dezintegrare, cititorul este liniştit de triumful integrităţii asupra dezintegrării. Căci, în vreme ce trupul e „zugrăvit cu şuvoi peste şuvoi de sânge”, esenţa sa, sufletul, rămâne întreg79.

Pentru Prudentius, integritatea constă în primul rând în supravieţuirea sufletului neatins. Autorul de mai târziu

---

61 psychodrame (fr.) - reprezentare teatrală terapeutică, în care pacientul joacă el însusi un ru potrivit situației sale (n.t.).

62 Membra morbis exedenda, texta venis languidis (lat.) - Mădulare ce urmează să fie roase de boli, întrețesute cu vene ostenite.

al unei *passio* a Sfintei Eulália merge mai departe: trupul însuşi a devenit simbol al triumfului martirului asupra dezintegrării. Cu cicatricele acoperite de zăpadă albă, strălucitoare, trupul Sfintei Eulália a atârnat pe eşafod timp de trei zile, „întreg şi neatins”.

O, venerabilă martiră, care ai oferit un asemenea spectacol superb [*tam gratissimum expectaculum*] concetăţenilor tăi, învingând slăbiciunea din trecut, întărind prezentul, învăţând vremurile viitoare80.

Gratissimum expectaculum al suferinţei prelungite a Eulaliei a dat o formă generoasă proceselor prin care durerea distrugătoare putea fi alinată şi trupul putea recâştiga o stabilitate şi o puritate desăvârşită.

În relatarea lui Grigore despre relaţiile lui cu acele morminte, la care suferinţele sfinţilor erau reprezentate public în *passio* şi reamintite de discipolii lor, putem descoperi o dialectică imaginativă în acţiune la nivelul său cel mai profund. Atât de multe dintre vindecările pe care le-a experimentat el însuşi s-au desfăşurat în locuri legate de un moment perfect corespunzător al suferinţei martirului. Tocmai intimitatea legăturii emoţionale dintre credincios şi companionii săi invizibili, de care ne-am ocupat în capitolul anterior, a făcut ca identificarea aceasta să pară destul de naturală. Grigore, *peculiaris alumnus*[63] al Sfântului Iulian de Brioude81, a fost vindecat de o durere de cap violentă provocată de insolaţie prin scufundarea capului în fântâna Sfântului Iulian, adică în izvorul în care capul martirului însuşi a fost spălat după durerea zdrobitoare a decapitării82. Adesea depăşim identificarea, trecând spre o formă de răsturnare emoţională. „A Morţii sumbră, sumbră-nfăţişare” este atât de iluminată de către martir, încât o tortură care a provocat odată suferinţă intensă este acum mijlocul cel mai potrivit pentru alinare. Inelele de piatră în care au fost fixate cu plumb topit picioarele Sfântului Benignus reprezintă acum un loc unde se adună apă diafană, ale

63 peculiaris alumnus (lat.) - discipol, elev special, excepțional (n.t.).

cărei picături l-au vindecat pe Grigore de durerea cumplită provocată de o infecţie oculară83.

Inversarea emoţională a suferinţei era o temă care a reuşit întotdeauna să scoată la lumină tot entuziasmul poeţilor creştini de expresie latină. Călătorind prin oraşele din Galia, versurile lui Venantius Fortunatus despre mormintele sfinţilor martiri excelează în asemenea inversări:

Et corpus lacerum corpora multă fovetx[64].

El, a cărui sănătate luă sfârşit cu o moarte sumbră, Acum dă viaţă multora păstrându-şi-o şi pe a sa84.

Grigore şi Venantius sunt ultimii autori de expresie latină de care se ocupă studiul acesta. Ambii rezumă sensibilitatea unei întregi epoci. Este ceva ’normal să se facă o delimitare netă între ei, ca şi cum ar reprezenta trecerea de la o eră la alta, să se alăture rigurozitatea protomedievală a lui Grigore, episcop de Tours, şi acea *dulcedo*[65] clasică a lui Venantius, italianul rătăcitor. Helen Waddell scria odată:

Şi în lumea sumbră, deşi cu haz, a lui Grigore de Tours, brutală şi desfrânată, ale sale [ale lui Venantius] aperçus[66] de lucruri frumoase, un papagal verde pe o tapiserie, violete şi primule pe altar la Paşti, lumina lunii pe o podea de biserică, sunt dovada că simţul frumosului persista85.

Ceea ce am văzut noi, însă, este opusul unei „persistenţe” a frumuseţii trecătoare a lumii clasice. Ni s-a oferit în schimb un crescendo, atent întreţinut, de frumuseţe în poezie, ceremonial şi arte plastice pe o temă nouă şi obsedantă. Grigore şi Fortunatus iau parte la realizarea emoţională extraordinară care este apariţia cultului sfinţilor în antichitatea târzie. Amândoi au transformat *summum malum** al morţii fizice, precedate de

64 Et corpus lacerum corpora multa fovet Gat.) - Și trupul sfîrtecat [al martirului] tămăduiește trupuri multe.

65 dulcedo, inis (lat.) - dulceață, farmec (n.t.).

66 aperçu (fr.) - expunere, relatare, descriere (n.t.).

suferinţă, într-o temă în care a putut fi condensat tot ce a fost mai frumos şi mai rafinat în epoca lor. Fără această realizare, „elenismul veşnic” legat de frumuseţea chipurilor sfinţilor din rai, care se uitau în jos la Venantius ce creştea la Ravenna, oraş a cărui graţie clasică obsedează încă vizitatorul, s-ar putea să fi avut mai puţine motive să persiste în Apus.

CAPITOLUL CINCI

PRAESENTIA

Într-un moment caracteristic de dezaprobare pătrunzătoare, Hegel a scris despre evlavia din evul mediu:

Sfântul ca lucru poartă caracterul exteriorităţii, pretându-se astfel la a trece în posesia unui altuia contra mea, poate să se afle în mână străină, deoarece procesul nu se petrece în spirit, ci este mijlocit prin însăşi starea lucrurilor. Bunul suprem al omului se găseşte în alte mâini1.

Hegel vorbea de rolul clerului ca păzitor al Euharistiei în evul mediu. Dar şi în cultul relicvelor, evlavia de la sfârşitul antichităţii şi începutul evului mediu a trăit cu entuziasm în concordanţă cu criticile sale. Acest cult a excelat în precizie. *Hic locus est*: „Aici este locul” sau, pur şi simplu, *hic* este un refren care apare în toate inscripţiile mormintelor martirilor de la începuturi în Africa de Nord2. Sfântul era disponibil într-un singur loc şi în fiecare asemenea loc era accesibil unui grup într-un mod în care nu putea fi accesibil oricui altcuiva aflat în altă parte.

Localizând sfântul în acest fel, creştinismul din antichitatea târzie se putea hrăni cu lucrurile de la distanţă şi cu bucuriile din apropiere. Această distanţă putea fi o distanţă fizică. Pentru aceasta, pelerinajul era remediul. După cum a spus Alphonse Dupront atât de succint, pelerinajul a fost „une thérapie par l’espace” [67]3. Pelerinul s-a angajat în „terapia prin spaţiu” recunoscând

67 une thérapie par l'espace (fr.) - o terapie prin spațiu, o spațio-terapie (n.t.).

că ceea ce şi-a dorit nu se putea obţine din mediul apropiat4. Distanţa putea simboliza nevoi nesatisfăcute, astfel încât, continuă Dupront, „le pèlerinage demeure essentiellement départ”: pelerinajul rămâne în esenţă plecare5. Dar distanţa urmează a fi depăşită; experienţa pelerinajului activează o dorinţă aprinsă de apropiere intimă. Căci pelerinii care ajungeau la destinaţie, după „spaţioterapia” evidentă pe care o presupunea o călătorie lungă, se pomeneau supuşi aceleiaşi terapii prin natura mormântului însuşi. Efectul „mărimilor inversate” acutiza sentimentul distanţei şi dorinţa prin refacerea în mic a lungilor întârzieri ale pelerinajului. Căci arta moimântului în antichitatea târzie este o artă a suprafeţelor închise, în spatele acestor suprafeţe, zăcea sfântul, fie complet ascuns, fie întrezărit prin deschideri înguste. Opacitatea suprafeţelor sporea conştiinţa inaccesibilităţii ultime în această viaţă a persoanei pentru a cărei atingere au străbătut asemenea lungi distanţe6.

La Tebessa, drumul spre mormânt, trecând peste ziduri înalte, şerpuind pe sub arce, traversând curţi şi, în final, coborând într-o încăpere mică, pe jumătate îngropată, reprezenta un microcosmos al lungii călătorii a însuşi pelerinajului7. La mormântul Simţului Laurenţiu din Roma, primul semn al patronajului de către un împărat creştin a presupus o sporire a efectului distanţei; Constantin a instalat şiruri de trepte care urcau şi coborau de la mormânt şi „a închis” mormântul propriu-zis cu un grilaj din argint solid cântărind o mie de livre, încă ţinând astfel groapa lui Laurenţiu la o mică distanţă de pelerini8. La mormântul Sfântului Petru, se desfăşura un întreg ritual de acces:

Oricine vrea să se roage acolo [scrie Grigore de Tours] trebuie să descuie porţile care înconjoară locul, să treacă deasupra mormântului şi, deschizând o mică fereastră, să iasă cu capul prin ea şi acolo să-şi facă rugăciunea de care are trebuinţă9.

Cheile de aur pentru deschiderea acestor porii erau

relicve din timpul pelerinajului la Roma, venerate şi potenţial făcătoare de minuni10, la fel ca şi micile pânze, *brandea*[68], pe care pelerinii le coborau spre mormântul de dedesubt, trăgându-le înapoi după binecuvântarea Sfântului Petru11. Atunci când tânărul prinţ Iustinian a scris de la Constantinopol cerând un fragment din trupul nepreţuit al Sfântului Petru însuşi, a fost refuzat categoric şi i s-a trimis în schimb o asemenea pânză, introdusă printr-o fereastră specială12. O dorinţă de apropiere, ţinută atât de atent în suspensie, a explodat din când în când. Aristocrata Megetia din Cartagina, după cum am văzut, s-a dedicat „spaţio-terapiei" plecând de lângă familia sa la mormântul Sfântului Ştefan în apropiatul Uzalis13. Dar nu putea rămâne doar la atât:

În timp ce ea se ruga acolo unde era mormântul cu sfintele moaşte, bătea la poartă, nu numai cu dorinţele inimii ei, ci şi cu întreg trupul, încât micul grilaj din faţa relicvelor s-a deschis în urma impactului; iar ea, luând cu asalt Regatul Cerului, şi-a întins capul înăuntru şi l-a culcat pe sfintele moaşte care zăceau acolo, udându-le cu lacrimile ei14.

Tensiunea atent întreţinută între distanţă şi apropiere a asigurat un lucru: *praesentia*, prezenţa fizică a sfântului, fie în mijlocul unei comunităţi, fie în posesia unor indivizi, era cea mai mare binecuvântare de care se putea bucura un creştin al antichităţii târzii. Căci, aşa cum am văzut în capitolele anterioare, *praesentia* asupra căreia se concentra un entuziasm atât de impetuos era prezenţa unei persoane nevăzute. Credincioşii care ieşeau în masă din Roma şi se îndreptau spre mormântul Sfântului Laurenţiu, pentru a-i cere ajutorul sau a-şi îngropa morţii lângă mormântul lui, nu mergeau pur şi simplu la un loc de veci; mergeau într-un loc să întâlnească o persoană – *ad*

68 brandeum, i, pl. brandea (lat.) - banderole de in sau mătase învăluind ca niște centuri relicvele sacre, moaștele sfinților (V. Sf. Grigore cel Mare, Ep., III, 30).

dominum Laurentium[69]1S. Am mai remarcat cum persoana nevăzută poate fi prezentă cu totul acolo unde se află doar un fragment din rămăşiţele sale pământeşti şi chiar obiecte, cum ar fi *brandea* Sfântului Petru, care doar au fost în contact cu respectivele rămăşiţe16. În consecinţă, lumea creştină a ajuns să fie acoperită cu mici fragmente din relicvele originale şi cu „relicve de contact” considerate, ca şi în cazul Sfântului Petru, ca fiind încărcate de *praesentia* lui, asemenea oricăror rămăşiţe pământeşti17. Transferările – mutările relicvelor la oameni – şi nu pelerinajele – deplasările oamenilor la relicve – au predominat în antichitatea târzie şi evul mediu timpuriu. Un comerţ intens cu relicve, însoţit de furturi frecvente ale acestora, se numără printre aspectele cele mai dramatice, ca să nu spunem picareşti, ale creştinătăţii apusene din evul mediu18. Doar comparativ recent au reuşit medieviştii să explice acest comportament uimitor 19.

Să analizăm un moment natura şi consecinţele imediate ale credinţelor care au încurajat mai întâi transferul relicvelor la sfârşitul secolului al IV-lea. Dacă relicvele puteau călători, atunci distanţa dintre credincios şi locul în care putea fi găsit sfântul înceta să mai fie o distanţă fixă, fizică. A preluat calitatea schimbătoare a relaţiilor sociale din perioada romană târzie: distanţele dintre grupuri şi persoane erau străbătute prin gesturi de milostenie şi ajutor20, iar lungimile periculoase ale sistemului imperial de comunicaţii erau depăşite printr-o ideologie, întreţinută cu efort, de unanimitate şi bună înţelegere21. Cei la care se afla sfântul, sub forma unor relicve portabile, puteau demonstra *gratia*[70] împărţind aceste lucruri minunate cu alţii şi aducându-le din locurile în care au fost, odată, exclusiv la dispoziţia comunităţilor răspândite în lumea romană. În spatele fiecărei relicve recent depuse în racla sa din bazinul mediteranean,

69 ad dominum Laurentium (lat.) - la Sfîntul Laurențiu (n.t.).

70 gratia, ae (lat.) - grație, recunoștință, îndurare, milostenie; prietenie (n.t.).

trebuia să stea un gest precis de bunăvoinţă şi solidaritate. Inscripţia de pe un mormânt african demonstrează pur şi simplu realitatea distanţei străbătute: „O bucată din lemnul Crucii, din Ţara Făgăduinţei, unde s-a născut Cristos” 22. Dar Paulin, scriind inscripţii pentru prietenul său Sulpicius Severus, nu lasă nicio îndoială asupra nuanţei liniştitoare de prietenie umană din spatele „momentului de emoţie intensă şi teribilă” 23 al sosirii unui asemenea fragment la Nota:

Hoc Melani sanctae delatum numere Notam
Summum Hierosolymae venit ab urbe bonum.

[Adus ca dar Notei de către Sfânta Melania, acesta, cel mai important dintre toate lucrurile, a venit din cetatea Ierusalimului]24, în consecinţă, transferul relicvelor, mai ales din Ţara Sfântă în comunităţile creştine din bazinul mediteranean de vest, poate servi istoricului ca „indiciu” sigur care să îi permită radiografierea sistemelor complicate de patronaj, alianţe şi danii care legau elitele laice şi cele clericale din Răsărit şi Apus în Imperiul Roman târziu. Recent, tema pelerinajelor însemnate şi a transferurilor de relicve a trecut din domeniul obiectiv al studiului hagiografic al antichităţii la o serie de lucrări elegante pe tema patronajului şi politicii în rândul claselor conducătoare creştine de la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea – mă refer mai ales la opera lui David Hunt în Anglia şi Ken Holum de la University of Maryland25.

Aş dori să punctez câteva dintre implicaţiile acestei evoluţii. Dorinţa de pelerinaj şi „spaţio-terapia”, legate de faptul neutru că un peisaj anume se află la o distanţă constantă de alte centre, au fost desprinse dintr-un cadru pur geografic: sfântul putea fi adus tot mai aproape prin gesturi de bună înţelegere şi danie, pe care oamenii din antichitatea târzie şi evul mediu timpuriu le-au preţuit ca pe un liant al lumii lor sociale. O reţea de „acţiuni interpersonale”, care purtau toate conotaţiile relaţiilor de generozitate, dependenţă şi solidaritate din perioada

romană târzie, a ajuns, într-o generaţie, să lege coasta Atlanticului de Ţara Sfântă; şi, astfel, aceste „acţiuni interpersonale” au facilitat şi au amplificat tendinţa de a transforma depărtarea la care se afla sfântul într-o bucurie profundă a apropierii.

Fără o reţea puternică şi cuprinzătoare de relaţii de *amiciţia* şi *unanimitas*[71] între *impresarios* ai cultului sfinţilor de la sfârşitul secolului al IV-lea, relicvele nu ar fi călătorit la fel de departe, de rapid sau cu la fel de multă autoritate necontestată. Dacă lucrul acesta nu s-ar fi întâmplat, dacă transferul de relicve nu ar fi cucerit un loc major în evlavia creştină, peisajul spiritual al lumii mediteraneene creştine ar fi fost foarte diferit. Ar fi semănat cu cel al lumii islamice de mai târziu: sfântul s-ar fi aflat mereu doar în câteva zone privilegiate, cum era Ţara Sfântă, şi în „cetăţi ale sfinţilor”, ca Roma. Ar fi existat o Meca de tip creştin sau o Kerbela creştină, dar nu ar fi avut loc răspândirea hotărâtoare a cultului marilor sfinţi, ca Petru şi Paul, dincolo de vechile frontiere ale lumii romane, cum s-a întâmplat în Europa evului mediu timpuriu. Oriunde altundeva, sfântul ar fi fost legat de particularitatea mormintelor locale, care au avut un prestigiu mic sau nu au avut deloc în afara regiunii lor26. Pe la începutul secolului al V-lea, harta strict „geografică” a disponibilităţii sfinţilor, care a legat *praesentia* acestora de accidentele de loc şi istorie zonală, a fost ireversibil modificată printr-o reţea de noi locuri de cult, stabilite prin transferurile de relicve, care au reflectat dependenţa comunităţilor răspândite în toată Italia, Galia, Spania şi Africa de spiritul întreprinzător şi de generozitatea unei generaţii remarcabile de prieteni la distanţă.

Studii recente ale contextului social şi politic al transferurilor de relicve au dezvăluit, cu detalii atât de încântătoare şi chiar periculoase, relaţiile şi mobilurile principalilor participanţi, încât nu trebuie să uităm sursa

71 unanimitas, atis (lat.) - acord deplin, armonie desăvîrșită, unanimitate (n.t.).

primordială a lucrurilor bune, care, considerau oamenii din antichitatea târzie, se află la baza poveştii agitate *a* descoperirii, transferului, acaparării – chiar, uneori, a furtului făţiş – al sfinţilor. Dumnezeu a dat relicvele: în primă instanţă, permiţând descoperirea lor şi apoi, permiţând transferul lor. După cum spunea Augustin într-o predică despre Sfântul Ştefan: „Trupul său a stat ascuns atâta timp. A ieşit la vedere când a vrut Dumnezeu. A adus lumină în toate ţinuturile, a făcut atâtea minuni" 27. Nicăieri nu a strălucit mai limpede aura de argint a iertării lui Dumnezeu din spatele norului negru al simţului păcatului din antichitatea târzie decât în relatările despre descoperirea şi transferul relicvelor. Căci aceste relatări dovedesc un simţământ al miraculoasei graţii divine, care permite ca un lucru atât de nepreţuit cum era *praesentia* sfântului să devină accesibil congregaţiilor creştine la ele acasă şi în timpurile lor.

În spatele limbii latine stângace din relatarea făcută de preotul Lucianus descoperirii trupului Sfântului Ştefan pe un câmp din afara satului Caphargamala, în 415, sesizăm speranţele şi temerile vorbitorilor de aramaică din zonă28. Lucianus a fost sfătuit să anunţe vestea cea bună episcopului Ierusalimului:

Căci este deosebit de nimerit să fim edificaţi în timpul preoţiei tale (…) Căci lumea este în pericol din cauza atâtor păcate în care cade zilnic29.

Când sicriul Sfântului Ştefan şi-a făcut, în fine, apariţia, atingerea harului divin a fost copleşitoare:

În acea clipă, pământul s-a cutremurat şi din acel loc a ieşit un parfum îmbătător, cum nimeni n-a cunoscut vreodată, atât de abundent încât am crezut că ne aflăm în grădina minunată a raiului. Şi chiar la acel ceas, din mireasma acelui parfum, şaptezeci şi trei de persoane s-au vindecat30.

Această graţie a fost şi mai clar confirmată de o aversă de ploaie, care a pus capăt secetei cumplite a iernii:

Şi pământul a băut pe săturate şi toţi cei de faţă L-au

preamărit pe Domnul, datorită lui Ştefan cel Sfânt şi pentru că Domnul nostru Iisus Cristos a binevoit să deschidă acestei lumi aflate în pericol comoara Sa cerească de îndurare şi bunătate31.

De aceea, descoperirea unor relicve era mai mult decât un act de arheologie pioasă, iar transferul lor, mult mai mult decât o nouă formă ciudată de cunoaştere creştină: ambele acţiuni au evidenţiat, într-un moment şi într-un loc anume, imensitatea milostivirii lui Dumnezeu. Ele au anunţat momente de clemenţă. Au adus în prezent un simţ al mântuirii şi iertării.

Ele au concentrat încrederea publică. Astfel, nu este nimic ciudat în hotărârea istoricului Bisericii, Sozomen, de a-şi încheia istoria cu povestea descoperirii şi transferului la Constantinopol al relicvelor profetului Zaharia. Un asemenea eveniment a evidenţiat, mai bine chiar decât a făcut-o încetarea invaziei barbare şi a războaielor civile, starea de încredere publică cu care scriitorul a considerat înţelept să încheie o relatare despre prosperitatea de care se bucura Imperiul de Răsărit sub Theodosiu II. Dumnezeu şi-a manifestat aprobarea faţă de domnia lui Theodosiu II făcând accesibilă locuitorilor imperiului său *praesentia* mortului demult îngropat32.

Un sentiment al graţiei divine stă la baza descoperirii, transferului şi instalării relicvelor. În acest fel, relicvele propriu-zise s-ar putea să nu fi fost la fel de importante ca şi gestul invizibil al iertării dumnezeieşti care le-a făcut accesibile, în primul rând; şi astfel, puterea lor în comunitate a fost în mare măsură concentrarea hotărârii acelei comunităţi de a crede că Dumnezeu a considerat că ea merită *praesentia* sfântului. În această lumină putem vedea cel mai bine scurgerea continuă de relicve spre noua capitală, Constantinopol33. Evenimentele precise ale descoperirii relicvelor şi ceremoniile legate de sosirea şi instalarea lor au contat mai mult decât simplul fapt al prezenţei lor în oraş. Multe relicve au căzut în uitare după sosirea lor. Ce avea

importanţă era sosirea propriu-zisă. Acesta a fost un indiciu clar al capacităţii eterne a lui Dumnezeu de a-i ierta pe locuitorii încercatului oraş, aflat în plină dezvoltare34. Ca recunoaştere de către Dumnezeu a „destinului evident" al noii capitale şi a dreptului său la supravieţuire, transferurile de relicve au fost atent amintite în artă şi liturghie, pe picior de egalitate cu acele momente binecuvântate în care Dumnezeu a oprit huruitul îngrozitor al trepidaţiilor pământului35.

De aceea, descoperirea şi instalarea relicvelor au fost însoţite de un simţământ al iertării şi o îmbunătăţire a stării morale. Tocmai din cauza aceasta, oamenii din perioada romană târzie s-au simţit liberi să caute, în ceremoniile legate de cultul sfinţilor, o copie perfectă a relaţiilor sociale care îi preocupau atât de mult. Căci ravagiile păcatului în relaţiile sociale şi personale din antichitatea târzie erau întrerupte în acele momente înălţătoare, când persoanele nevăzute îşi preluau locul în comunitate: *praesentia* sfântului putea fi asociată cu evenimentele vădit pozitive dintr-o lume mult prea răvăşită de evenimente negative. În consecinţă, ceremonia şi literatura legate de sosirea, instalarea şi celebrarea anuală a cultului unui sfânt patron în bazinul mediteranean de vest, de la sfârşitul secolului al IV-lea până în secolul al VI-lea, au construit un model de relaţii ideale. Acest model a ajutat locuitorii oraşelor să înţeleagă realităţile triste şi ambivalenţe ale vieţii din provinciile occidentale în ultimul secol al Imperiului de Apus şi în primul secol al domniei barbare. Dacă, aşa cum scria odată Ortega y Gasset, „Virtuţile care contează cel mai mult pentru noi sunt cele pe care nu le avem", atunci cultul sfinţilor, din secolul al IV-lea încolo, a evidenţiat virtuţile ce lipseau oamenilor din perioada romană târzie şi pe care ei le doreau cel mai mult: buna înţelegere şi exercitarea morală a puterii. Să examinăm modul în care cultul sfinţilor a exprimat aceste două teme în viaţa publică a comunităţilor creştine. Mai întâi, tema bunei înţelegeri.

În primul rând, transferul relicvelor a simbolizat solidaritatea nou dobândită a unei clase din întreg imperiul. Sfârşitul secolului al IV-lea a asistat la formarea unei noi elite creştine de episcopi şi nobili pelerini. Aşa cum sofiştii din secolul al II-lea p. Chr. au aflat că patronajul împăraţilor romani şi alianţa cu familiile romane conducătoare i-au înălţat brusc de pe poziţii de importanţă pur locală până la nivelul unui rol în imperiul luat în ansamblu, rol „remarcabil şi copleşitor” 36, tot astfel şi episcopii şi pelerinii din înalta societate a secolului al IV-lea s-au pomenit din ce în ce mai dedicaţi lumii largi şi periculoase a noului imperiu creştin. După cum Macrina obişnuia să-i amintească fratelui său:

Tatăl tău s-a bucurat de o reputaţie considerabilă în vremea sa, pentru cultura sa; dar faima lui nu a depăşit tribunalul din zonă. Meii târziu, a devenit cunoscut ca profesor de retorică în întreg ţinutul Pontului. Dar tot ce şi-a dorit a fost faima între graniţele propriei patrii. Tu ai, totuşi, un nume răsunător în oraşe, la popoare şi provincii îndepărtate37.

Noii membri ai acestei elite creştine se aflau într-o situaţie extrem de favorabilă pentru a încuraja descoperirea şi transferul de relicve. Călătoriile lor la mare depărtare şi prestigiul lor social incontestabil le-au facilitat însuşirea şi aplicarea unei amprente de autoritate fragmentelor de relicve sfinte. Au existat, totuşi, şi motive mai serioase: cultul sfinţilor, aşa cum l-am descris în capitolul trei38, a făcut extrem de inteligibilă poziţia socială a acestor figuri fără odihnă. Ca şi cei devotaţi retragerii ascetice permanente, cum era Paulin de Nota, străinii cu poziţii înalte aveau nevoie de prezenţa constantă a unor companioni nevăzuţi în călătoriile lor, atât pentru protecţie cât şi ca prelungiri supranaturale ale propriului prestigiu imens. Membri ai unei clase unite, la modul ideal, prin legături strânse de prietenie, ei au făcut să prospere schimbul frecvent de simboluri vizibile ale *unanimitas39*. Relicvele ofereau o cale de exprimare atât a

protecţiei cât şi a solidarităţii. Descoperirea şi transferul lor au făcut tangibilă, aşa cum simplul sentiment de ocrotire de către un înger păzitor nu ar fi putut să o facă, relaţia distinctă de proprietate pe care trebuia întotdeauna ca oamenii singuri şi întreprinzători să o stabilească cu păzitorii lor invizibili40. Astfel, trecerea relicvelor de la o comunitate la alta sau descoperirea lor au îmbunătăţit statutul special al membrilor elitei creştine, făcând din ei intermediari privilegiaţi, implicaţi personal în administrarea bunătăţii lui Dumnezeu. După cum Ambrozie spunea despre rolul său în descoperirea trupurilor lui Gervasius şi Protasius:

Deşi acesta este un dar de la Dumnezeu, nu pot nega harul şi protecţia pe care Domnul Iisus le-a revărsat asupra preoţiei mele; căci, dacă nu am dobândit statutul de martir, am rostuit măcar pentru voi aceşti martiri41.

Mai târziu, în epoca lui Sidonius Apollinaris şi a colegilor săi42 şi a lui Grigore de Tours, îi vedem pe episcopii din Galia, în frecventele descoperiri şi transferuri de relicve, avansând discret în lumina recent descoperitei *praesentia* a sfinţilor. Prin *merita*[72] lor, prin poziţia lor personală importantă faţă de Dumnezeu, au câştigat binecuvântarea noilor protectori pentru comunitatea lor43.

Gaudentius de Brescia este un exemplu al noului gen de călător. Om bogat, cu înclinaţii ascetice şi antipatie puternică faţă de concepţiile ariene ce dominau pe atunci în Italia de Nord, Gaudentius a hotărât să călătorească în Ţara Sfântă. În Cappadocia, a primit de la călugăriţele din Cezareea relicve ale celor patruzeci de martiri din Sebaste, pe care le dobândiseră de la nimeni altcineva decât de la Sfântul Vasile44. Comunitatea a „binevoit să i le dăruiască" drept „companioni credincioşi" ai călătoriei sale45: darul, în îndepărtata Cappadocie, era un gest de acceptare şi solidaritate46. Gaudentius a răsplătit gestul la întoarcere. A denumit biserica din Brescia, în care a depus aceste relicve şi altele, „Adunarea Sfinţilor", *concilium*

72 meritum, i, pl. merita (lat.) - merit, valoare, calitate (n.t.).

sanctorum41. Predicând el acolo în jurul anului 387, într-o vreme în care doar câţiva dintre colegii săi putuseră să călătorească la Brescia de teama unei invazii barbare iminente48, „Biserica Adunării Sfinţilor” s-a conturat, pentru Gaudentius, ca un monument al unor zile mai fericite de solidaritate ideală într-o lume mai puţin dezorganizată.

S-a întâmplat la fel, un deceniu mai târziu, cu Victricius de Rouen. îl întâlnim prima oară într-un mic cerc de asceţi: Paulin, Sfântul Martin; şi o dată s-a nimerit să fie la Vienne49. Dar lumea lui Victricius a devenit în curând periculos de largă. Ca episcop de Rouen, a trăit la graniţa Imperiului Roman – permanentă zonă de conflict – printre barbarii şi piraţii din estuarul Senei50. De-a lungul Canalului Mânecii, unitatea administrativă pe care se baza solidaritatea clasei lui Victricius a dispărut rapitist. În toată Galia de Nord, bazinul mediteranean părea foarte îndepărtat52. Totuşi, în acei ani, Victricius şi-a continuat corespondenţa cu Paulin, stabilit acum la Nota, a vizitat Roma în jurul anului 40353, i-a scris Papei Inocenţiu cerându-i exemple de obiceiuri ale Bisericii Romane ce se puteau aplica în dioceza lui54, şi chiar a vizitat Britannia în jurul anului 394 pentru a restabili înţelegerea dintre Bisericii55. Solidarităţile accentuate din mediul relativ sigur în care Gaudentius a obţinut şi instalat relicvele în Brescia aveau nevoie acum de dovezi şi mai clare de bună înţelegere ideală şi protecţie supranaturală. Victricius a călătorit în Britannia cu relicve ce au ajuns la el din Nordul Italiei56: „habeo vestrarum praesenţiam majestatum” [73]57. Într-o lume mai puţin sigură decât drumurile de pelerinaj bine păzite din Asia Mică şi Orientul Apropiat, Victricius se putea „bucura de compania acestor prezenţe măreţe”. Sigur pe propria-i relaţie strânsă cu companionii săi nevăzuţi, Victricius a pus acum protecţia pe care aceştia i-au oferit-o lui la dispoziţia întregii congregaţii creştine58.

73 Habeo vestrarum praesentiam majestatum (lat.) - Am [parte de] prezența majestăților voastre.

A fost un gest liniştitor, de scurtare a distanţelor, faţă de o comunitate aflată în pericol de a deveni o regiune subromană izolată. Căci, prin efectul „mărimilor inversate” care, aşa cum am văzut, l-a impresionat atât de mult pe prietenul său Paulin, Victricius a putut aduce la Rouen mici fragmente care concentrau solidaritatea întregii lumi creştine: „O mulţime atât de mare de cetăţeni ai Cerului (…) o unitate atât de misterioasă a puterii cereşti” 59. În predica sa *De laude sanctorum* (Despre elogiul sfinţilor), Victricius a prezentat intenţionat instalarea relicvelor ca pe un eveniment încărcat de paradox: fragmentele de os şi picăturile de sânge erau misterios legate de o unitate nevăzută, imensă, care cuprindea locurile de cult din întreg bazinul mediteranean. A fost o ocazie, pentru congregaţia îndepărtată din Rouen, să stăruie asupra unui ideal de „bună înţelegere perfectă şi totală” 60.

Preocuparea din perioada romană târzie faţă de buna înţelegere este vizibilă la fiecare nivel al vieţii publice. Predicile lui Gaudentius şi Victricius ne permit să îi percepem importanţa la scara întregului imperiu. Căci fragmentele de relicve adunate într-un singur loc au rezumat unitatea ideală a Bisericii creştine, aşa cum a fost ea unificată pentru prima oară de către Duhul Sfânt la Rusalii, şi au putut fi descrise într-un limbaj încărcat cu idealuri laice de sfârşit de perioadă romană, idealuri de bună înţelegere şi solidaritate între prieteni depărtaţi şi regiuni îndepărtate61. Totuşi, relicvele subliniau şi buna înţelegere la nivelul comunităţii locale. Unitatea micilor fragmente, unele chiar imposibil de distins de altele62, rezuma buna înţelegere ideală a comunităţii în care se odihneau. Este interesant de observat cât de frecvent subliniau comunităţile creştine de la sfârşitul perioadei romane faptul că au mai mulţi sfinţi în mijlocul lor. În vreme ce secolele ulterioare par a se fi mulţumit să aibă un singur sfânt ca protector, multe comunităţi din perioada romană târzie au preferat, în schimb, să opteze pentru perechi: Petru şi Paul la Roma, Felix şi Fortunatus în

Aquíleia63. Ceea ce ştim despre semnificaţiile cultului lui Petru şi Paul la Roma ne face să bănuim că o asemenea accentuare era deliberată: sărbătoarea unei perechi de sfinţi era o sărbătoare a bunei înţelegeri într-un oraş potenţial puternic divizat64. Sărbătoarea unei perechi de sfinţi a repus în scenă un „mit fundamental” foarte pertinent pentru comunitatea creştină. Accentua minunea specifică perioadei romane târzii, prin care doi fraţi – chiar doi clerici! – au reuşit să-şi încheie viaţa în perfectă armonie. Aşa cum spunea Chromatius de Aquíleia, în predica sa despre Sfinţii Felix şi Fortunatus: ei „au împodobit propria noastră unitate cu un martiriu magnific” 66. Asemenea sărbători au dat o explicaţie limpede, clericală, izbucnirilor spontane şi foarte necumpănite de simpatie de la mormintele sfinţilor66.

Dacă privim ceremonialul sfinţilor din secolele ulterioare, găsim acelaşi model. Lumea lui Grigore de Tours este plină de rânduri strânse de sfinţi. Căci mormintele sfinţilor individuali sunt lăsate rareori singulare în zona lor. Nu fiecare oraş avea un singur sfânt patron67. Mai degrabă, episcopii au creat în jurul fiecărui mormânt o reţea de colegi nevăzuţi, care au apreciat cum se cuvine sentimentul durabil de solidaritate al episcopatului senatorial din Galia. Amintiri vechi de secole ale armoniei senatoriale şi imperiale au ieşit la iveală cu ocazia sărbătorilor sfinţilor. La mormântul Sfântului Iulian de la Brioude, o zonă uşor rămasă în urmă faţă de oraşe şi tocmai de aceea un punct de întâlnire pentru întreaga regiune Auvergne, demonizaţii strigau: „De ce aduceţi aici străini de acest loc? Aţi adunat un întreg conciliu de sfinţi” 68. *Adgregasti concilium*[74]: este o imagine a puterii unite, ca şi aceea la care Gaudentius a apelat cu peste un secol înainte în fondarea bisericii sale din Brescia. Într-o Galie unde vechile dorinţe de *concordia*[75] în rândurile celor mari nu şi-au pierdut din relevanţă69, martirii păstrau ceva

74 Adgregasti concilium (lat.) - Ai strîns la un loc un conciliu.

75 concordia, ae (lat.) - înțelegere, armonie (n.t.).

dintr-un simţământ de impresionantă solidaritate, căci ei lucrau împreună „în suita triumfală a lui Cristos” 70.

În lumina acestei duble preocupări faţă de buna înţelegere şi exercitarea puterii, ar trebui să abordăm ceremonialul care mai întâi a întâmpinat sfântul în comunitate şi apoi a reluat în fiecare an, la sărbătoarea respectivă, sosirea acestuia în mijlocul poporului său. *De laude sanc forum* a lui Victricius de Rouen şi dovezi ulterioare evidenţiază faptul că asemenea ceremonii erau conştiincios modelate după ceremonialul de *adventus* al împăratului sau de „sosire cu mare pompă” într-un oraş71. De aceea, pentru a le înţelege întregul conţinut, trebuie să privim o clipă semnificaţiile şi funcţia acelei ceremonii de bază. Căci este uşor să fi indus în eroare de ceremonialul din perioada romană târzie. A fost atât de des prezentat exclusiv ca un mijloc prin care li s-a arătat supuşilor slava împăratului şi prin care persoana sa a fost prezentată ca inaccesibilă şi redutabilă. Totuşi, o tratare mai diferenţiată a ceremonialului imperial a evidenţiat faptul că asemenea ceremonii nu se organizau doar pentru a-i ului şi a-i impresiona pe supuşii împăratului: ele erau subtil orchestrate atât pentru a atrage, cât şi pentru a înregistra participarea comunităţilor urbane la *adventus* imperial. Astfel, departe de a fi solemnităţi limitate doar la curte şi dedicate exclusiv glorificării persoanei împăratului, ceremoniile de *adventus* imperial au însemnat întotdeauna la fel de mult pentru comunitatea care îl întâmpina pe împărat ca şi pentru împăratul însuşi şi pentru anturajul său. Ele înregistrau un moment de armonie ideală. Căci toate grupurile din comunitate se puteau uni pentru a aclama prezenţa împăratului în mijlocul lor72. Fiecare categorie separată din oraş – tineri şi bătrâni, bărbaţi şi femei, neguţători şi nobili, venetici şi localnici – îşi aveau locul cuvenit în ceremonia de bun venit73. De aceea, se considera că *praesentia* împăratului cuprinde comunitatea întreagă, nedivizată74.

Acest aspect al ceremoniei de *adventus* ca moment

de înţelegere ideală între componentele separate ale unui oraş mic se evidenţiază cel mai clar în predica lui Victricius şi din practica Bisericii Galiei în veacurile V şi VI. Victricius a folosit ocazia solemnă a sosirii relicvelor pentru a plasa noi categorii sociale pe harta comunităţii creştine din Rouen. Căci Victricius nu era doar episcop. El era un admirator al Sfântului Martin şi patron al noii mişcări ascetice, frecvent suspectate75. Considerând sosirea relicvelor analoagă cu aceea a unui împărat, el nu sublinia doar măreţia lor nevăzută; el se asigura că sosirea lor este o ocazie pentru creştinii din Rouen de a găsi spaţiu, în concepţia lor despre propria comunitate, pentru o altă categorie. Un cortegiu solemn de călugări şi fecioare, care cântau, defilau acum în preajma rândurilor tradiţionale de clerici76.

Astfel, comemorarea sfinţilor a fost utilizată în Galia atât pentru a diferenţia, cât şi pentru a lărgi comunitatea creştină. Sărbătorile sfinţilor au reprezentat ocazii în care trebuia găsit loc pentru toate categoriile de creştini catolici, noi şi vechi deopotrivă. La câteva generaţii după ce Victricius a predicat în Rouen, noilor coruri de călugări li s-au alăturat venetici la fel de inoportuni – conţii franci din oraş, înconjuraţi de garda lor formată din străini77. Fără viaţa rituală, premeditat atotcuprinzătoare, destinată sărbătoririi sfinţilor, ar fi fost greu să se găsească un loc pentru aceşti nou veniţi în existenţa micilor oraşe din Galia de Sud în secolul al VI-lea, a căror capacitate de a purta o ranchiună profundă a fost descrisă atât de bine şi de des de către Grigore de Tours. Catolicismul francilor a însemnat, mai ales, dreptul lor de a lua parte la marile ceremonii ale consensului urban78. Patronând bazilicile sfinţilor şi apărând la sărbătorile lor, de exemplu, Willithruta din Paris, o blondă provocatoare, dintr-o familie războinică din neamul francilor, familie de o ferocitate tribală exemplară, a reuşit să fie acceptată în comunitatea ei ca „romană prin credinţă, chiar dacă era barbară prin naştere” 79.

De aceea, solemnităţile de *adventus*, care au fost continuate de cultul sfinţilor, au putut lărgi graniţele comunităţii creştine urbane, acordând câte un loc fiecărui grup din cadrul ei. Ar fi putut face mai mult de atât. Căci sărbătoarea unui sfânt era considerată ca un moment de consens ideal la un nivel mai profund. A evidenţiat acceptarea de către Dumnezeu a comunităţii în totalitate: milostivirea Sa i-a adoptat pe toţi membrii izolaţi ai comunităţii şi i-a putut reintegra pe toţi cei care au stat în afară cu un an înainte. De aici insistenţa ca toţi creştinii catolici să poată participa din plin la sărbătoarea sfântului. Groaza de boală, orbire, demonizare sau închisoare consta în teama că, în acel moment înălţător de solidaritate, se va considera că păcătosul a fost scos, prin „infirmitatea" sa, în afara comunităţii:

„Oh, vai mie", a strigat o femeie nevăzătoare Sfântului Martin, „căci, orbită prin păcatele mele, nu merit să iau parte la sărbătoarea asta împreună cu ceilalţi oameni" 80.

Astfel, minunile pe care Grigore de Tours le-a înregistrat la sărbătoarea Sfântului Martin erau reintegrări miraculoase în comunitate. Barierele care ţineau individul departe de *consensus omnium** au fost îndepărtate. „Cu privirile tuturor aţintite asupra lor", ologii se duc să primească Euharistia81. Prizonierii din închisoare ţipă în cor că vor să li se permită participarea la procesiune, iar ruperea bruscă a lanţurilor pune în lumină iertarea sfântului82. Demonii desfac cătuşele prin care îi ţineau la distanţă de semenii lor pe cei paralizaţi şi pe cei demonizaţi83. În acel moment, iertarea prin prezenţa sfântului a fost proclamată în modul cel mai uimitor pentru oamenii din perioada romană târzie: comunitatea creştină a devenit, timp de o clipă binecuvântată, din nou unită84.

Transferul relicvelor a evidenţiat prin gesturi rituale, clare şi durabile, structurile patronajului şi alianţele care au unit elitele creştine din Imperiul Roman de Apus în ultimul său veac. Ceremonia instalării lor şi comemorarea

lor anuală au subliniat şi mai mult nevoia urgentă de înţelegere la nivel local. Dar *praesentia* sfântului s-a mai referit, în congregaţia creştină, la o altă problemă urgentă; natura exercitării puterii în cadrul acesteia: şi totul într-un mod tributar dialecticii imaginative despre care am discutat în capitolul anterior.

Nu trebuie să uităm că, în vreme ce relicvele erau descoperite, transferate, instalate şi amintirea sfântului comemorată anual într-o atmosferă de sărbătoare înălţătoare, legată de evenimente vădit pozitive, relicvele propriu-zise mai purtau cu ele umbrele întunecate ale originii lor: persoana invizibilă, a cărei *praesentia* în mijlocul comunităţii creştine era acum o dovadă a milostivirii curate a lui Dumnezeu, nu numai că a murit o dată de moarte nedreaptă; dar această moarte nedreaptă a fost provocată de un act de putere injust85. Martirii au fost executaţi de persecutori sau, în cazul Simţului Martin, viaţa sa ca mărturisitor a fost punctată de conflicte dramatice cu autorităţi nedrepte şi trufaşe86. De aceea, moartea lor a implicat mai mult decât un triumf asupra suferinţei fizice; vibra şi de amintirea unui dialog cu puterea injustă şi de un triumf asupra acesteia. Dacă o *passio* a sfântului avea aceeaşi funcţie rituală în înregistrarea nevăzutului *adventus* al sfântului pe care o avea panegiricul cu ocazia „sosirii cu pompă” a împăratului, atunci avem într-adevăr de a face cu un panegiric foarte ciudat: căci, odată cu citirea acelei *passio*, umbra unui act de putere nedreaptă, descris dramatic, trece peste ceremonia luminoasă a sosirii sfântului în măreţie imperială. Tot aşa cum realitatea unei morii crude este suprimată prin imaginea sfântului în rai şi amintirea acestei morii devine cu atât mai intensă prin excludere, în *De laude sanctorum* a lui Victricius, amintirea ceremoniei sosirii unui împărat, cu care este acum identificat sfântul, este însoţită de amintirea unei scene a judecăţii şi execuţiei care străluceşte acum cu atât mai tare prin absenţă:

Nu vedem acum niciun călău în acest loc, nicio sabie scoasă din teacă. Ne apropiem de altarele autorităţilor divine; nu e prezent niciun duşman însetat de sânge (…) niciun torţionar nu ameninţă din umbră87.

Nu trebuie să subestimăm plăcerea cu care comunităţile creştine din bazinul mediteranean de vest au transformat comemorarea martirilor într-un scenariu liniştitor prin care forţa evident pozitivă, împreună cu iertarea lui Dumnezeu şi cu *praesentia* martirului, depăşeau prezenţa mereu ascunsă a forţei negative88. Sărbătorile martirilor şi citirea de *passiones* cu acea ocazie au făcut mai mult decât să permită indivizilor să trăiască un eveniment al vindecării durerii şi bolii; comunitatea locală în totalitate putea trăi, la sărbătoarea martirului, un moment tensionat în care imaginile vii ale puterii „curate" şi „necurate" se confruntau.

Interogaţiile nesfârşite, schimbul de glume sinistre şi descrierile înspăimântătoare de torturi, care sunt o caracteristică atât de importună a poemelor lui Prudentius despre martiri, oferă mai mult decât spectacolul triumfului asupra durerii: descriu, în tonuri sumbre, preluate din ororile cunoscute ale practicii judiciare din perioada romană târzie, partea întunecată a forţei ideale „curate", legate acum de *praesentia* sfinţilor89.

Vindecarea bolilor cârmuirii a preocupat sincer mulţimile care se adunau la morminte, aproape la fel de mult cât le-a preocupat vindecarea bolilor trupului. Preotul care predica mulţimilor de pelerini adunaţi din Cartagina şi împrejurimi la mormântul Sfântului Ştefan din Uzalis s-a înfierbântat rapid vorbind despre aceste subiecte: căci ele au înregistrat impactul puterii sfântului într-un cadru public90. Florentius era un om cunoscut comunităţii. În calitate de contabil municipal al Cartaginei, el a fost acuzat de delapidare. Târât în faţa proconsulului, „autoritatea furioasă s-a ridicat cu o voce înspăimântătoare". A fost un moment cumplit: „Dintr-odată, fiori reci au trecut prin inimile tuturor celor

prezenţi” 91. Florentius a fost pus pe roata de tortură pentru interogatoriu. Cu acea bună dispoziţie de zile mari obişnuită în rândul reprezentanţilor legii în cele mai dureroase acţiuni, torţionarul l-a înghiontit în coaste într-un asemenea moment şi i-a spus: „Acum e timpul să te rogi Sfântului Ştefan”. Ridicându-şi ochii către proconsul, el a văzut banca pe care stăteau asistenţii şi prietenii proconsulului, atât ca jurisconsulţi ai săi cât şi ca *patroni* ai comunităţii grupate în jurul reprezentantului împăratului. În locul feţei respingătoare a unuia dintre aceştia, „urâtă şi zbârcită din cauza vârstei”, a văzut un tânăr cu un chip strălucitor: Ştefan a devenit *patronus* şi *suffragator** al lui Florentius pe lângă proconsul şi gesticula înspre el cu mâna dreaptă să nu se îngrijoreze. Proconsulul s-a calmat, astfel încât Florentius nu a mai văzut în el „un judecător, ci un părinte” 92.

A fost o poveste care evident nu şi-a pierdut tâlcul. Ce este revelator e modul în care, prin intervenţia Sfântului Ştefan, exercitarea puterii într-o situaţie în care opinia locală era pregătită să-l favorizeze pe acuzat, a „ieşit basma curată” spre satisfacţia tuturor: Florentius a fost, foarte literal, „scos din încurcătură”; sistemul de patronaj al judecătoriilor romane din perioada târzie a fost pus în funcţiune prin înlocuirea bătrânului slut cu Sfântul Ştefan; iar proconsulul a putut reveni la rolul său ideal de părinte al oraşului93.

Cartagina era, la ora aceea, un oraş încă bine guvernat. Experienţa neplăcută a lui Florentius a reprezentat doar o mică parte dintr-o serie de epurări brutale: se pare că Sfântul Ştefan a făcut prea puţin în acei ani pentru a-l proteja pe Marcellinus, prietenul lui Augustin, de execuţia sumară94. Intervenţia lui Ştefan doar a scos basma curată, într-un caz ambiguu, acţiunile imperturbabile ale puternicei guvernări imperiale. Alte regiuni, plutind mai în derivă, s-au pomenit curând fără un guvern central „de scos basma curată”. Aici sfântul a intervenit într-o situaţie creată de sistemele de patronaj

concurenţiale. În comunităţile în care puterea socială *de facto* era frecvent exercitată de grupuri tot mai puţin acceptate de congregaţiile catolice, fie ca necatolice, fie ca barbare, sfântul izbutea să ocrotească, cu puterea sa „curată”, procesul, frecvent necruţător, prin care autoritatea episcopului catolic, sprijinit de congregaţia sa, încerca să echilibreze sau să menţină sub control formele de putere „necurată”, create de structura guvernării laice93.

Aceasta era situaţia, precipitată de sosirea relicvelor Sfântului Ştefan la Mahon în Minorca în 41796. Acea parte a insulei a fost multă vreme dominată de familii evreieşti bine înrădăcinate97. Pentru creştini, aceasta a creat o situaţie ambivalenţă. În opinia lor, sub un imperiu creştin, puterea „curată” trebuia exercitată de episcop sau măcar de nobilii catolici. De fapt, structurile laice ale imperiului au desemnat foarte clar un evreu învăţat într-ale legii şi părinte în sinagogă, Theodorus, ca lider necontestat al comunităţii: el a fost scutit de sarcinile municipale, a acţionat ca *defensor** al oraşului şi era acum *patronus* al acestuia98. Theodorus şi rudele sale au stat în fruntea unei comunităţi în care evreii şi creştinii au învăţat să coexiste, împărtăşind, de exemplu, aceeaşi frumuseţe fascinantă a Psalmilor cântaţi”. Totuşi, în perioada invaziei vandalilor în Spania, structurile laice ale imperiului care acordaseră puteri şi privilegii incontestabile lui Theodorus şi rudelor sale păreau departe de Insulele Baleare. Sosirea relicvelor Sfântului Ştefan, coincizând aşa cum a coincis cu o şedere temporară a lui Theodorus în Mallorca, a oferit ocazia de a pune capăt poziţiei sale ambigue în insulă. Ştefan era *patronus* adevărat, „curat”, care putea înlocui puterea pătată şi ambivalenţă a unui *patronus* evreu100.

O mare parte din ceea ce a urmat a fost violent şi foarte neplăcut; cititorul trebuie să fie îngăduitor cu mine dacă, descriind o afacere extrem de nedemnă, în care violenţa şi teama de o violenţă şi mai mare au jucat un rol decisiv, mă limitez la perspectiva episcopului Severus,

singura noastră sursă, şi vorbesc de patronajul Sfântului Ştefan ca de o putere „curată” 101. Sesizăm, ca în câteva texte antice, izbucnirea oribilă de violenţă religioasă colectivă, căci evreii şi creştinii au încetat, brusc şi ameninţător, să se mai salute pe stradă102. Sinagoga a fost distrusă103 şi familiile de evrei gonite pentru o vreme pe coastele dealurilor pustii104. Totuşi, a fost ceva marginal, mai decent decât un *pogrom*. Episcopul Severus are grijă să prezinte aceste evenimente, cel puţin retrospectiv, ca element al apariţiei lui Ştefan în calitate de adevărat *pa tron us* al oraşului, capabil, aşa cum a fost Theodorus, să cuprindă atât evreii cât şi creştinii în ceea ce era acum exercitarea „curată” neambivalentă a puterii. Această subliniere a impus restricţii subtile, dacă nu asupra a ceea ce s-a întâmplat, măcar asupra modului în care comunitatea creştină a hotărât să-şi amintească o schimbare altfel brutală. Căci, de vreme ce Ştefan era un *patronus* ideal, sosirea sa pe insulă nu era considerată ca o ocazie de a „epura” insula de evrei105. Mai degrabă a fost considerată ca o încercare de a stabili consensul într-o comunitate divizată, pe baze noi, „curate”. În câteva săptămâni, Theodorus şi rudele sale au făcut pace cu episcopul. Deşi au devenit creştini, şi-au păstrat statutul social neschimbat în propria comunitate, supuşi acum înaltului *patrocinium* al Sfântului Ştefan, şi au stat alături de episcopul creştin ca *patroni* creştini106. Astfel, departe de a fi eradicată, puterea „necurată” a familiilor de evrei cu tradiţie a fost „scoasă basma curată” prin integrarea în comunitatea creştină sub patronajul Sfântului Ştefan. Iar Sfântul Ştefan era un *patronus* versat în arta consensului. El şi-a jucat rolul oferind minuni evreilor buni. Evreicele îl văd ca pe un glob de foc107; răspândeşte mană dulce pe dealuri108; la atingerea sa, apă proaspătă izvorăşte dintr-o peşteră109. La Uzalis, ca şi în Minorca, Ştefan, rezolvând tensiunile dintre structurile de putere conjugate şi cele potenţial contradictorii, a apărut ca *patronus communis*, „patron al tuturor” 110.

Astfel, comunităţile mici pentru care structurile Imperiului Roman fie că au însemnat puţin, fie că au încetat să existe, s-au luptat cu acţiunile puterii locale dintr-o lume aflată în schimbare. *Praesentia* sfinţilor le-a fost oferită prin gesturi care concentrau dorinţa arzătoare de bună înţelegere şi solidaritate în rândul elitelor din provinciile apusene în ultimul secol al imperiului; totuşi, o dată accesibilă, dialectica imaginativă care înconjura persoana sfântului a garantat că mormântul va fi mai mult decât ceva care să amintească unitatea ideală a unei epoci trecute: mormântul a devenit un punct fix, în care solemna şi necesara piesă a „puterii curate” – *potenţia* exercitată aşa cum ar trebui – putea fi jucată prin lucrări de vindecare, exorcism şi justiţie sumară.

CAPITOLUL ŞASE

POTENŢIA

Vizitarea unui mormânt creştin din antichitatea târzie putea fi o experienţă tumultuoasă şi înspăimântătoare. Ieronim a scris despre primul impact al mormântului profeţilor din Ţara Sfântă asupra Paulei, plecată din Roma ei în pelerinaj:

Ea s-a înfiorat asistând la atâtea întâmplări extraordinare. Căci acolo a fost întâmpinată de ţipetele demonilor supuşi la diferite cazne şi, în faţa mormintelor sfinţilor, a întâlnit oameni ce urlau ca lupii, muşcau asemenea clinilor, răgeau ca leii, sâsâiau ca şerpii, mugeau ca taurii; unii îşi răsuceau capetele ca să atingă pământul, arcuindu-şi trupurile pe spate; femeile stăteau spânzurate în aer cu picioarele în sus şi totuşi fustele nu le cădeau în cap1.

Europa catolică, aşa cum se prezenta unui nou-venit la sfârşitul secolului al VI-lea, avea o hartă trasată în funcţie de punctele unde se întâmplau asemenea lucruri. Căci demonizarea şi exorcismul erau considerate în marile bazilici din Galia catolică semnul incontestabil al prezenţei sfinţilor. Astfel, Nicetius din Trier i-a scris Chlodoswinthei, soţia regelui longobard Alboin, recent sosit în Italia de la

Dunăre şi cochetând cu erezia ariană a predecesorilor lui ostrogoţi:

Lasă-l să-şi trimită oamenii la Sfântul Martin, în ziua sărbătorii sale, pe unsprezece noiembrie (…) Şi ce pot să spun despre Sfântul Germanus, Sfântul Hilarius sau Sfântul Lupus, la ale căror morminte se întâmplă atât de multe lucruri minunate încât cu greu găsesc cuvinte să le exprim: când demonizaţii, adică aceia care au demoni în ei, plutesc în aer şi demonii sunt supuşi caznelor pentru a mărturisi că sfinţii aceştia sunt cu adevărat „sfinţii" de care vorbesc eu. Se întâmplă acestea în bisericile arienilor? în niciun caz: căci nu se simte că Dumnezeu şi sfinţii ar fi prezenţi acolo. Căci demonii nu pot contesta locul în care stau sfinţii2.

Pentru un om din perioada romană târzie, reprezentaţia de exorcism era singura demonstraţie a puterii lui Dumnezeu care avea o autoritate incontestabilă. În vindecarea demonizaţilor, *praesentia* sfântului se considera a fi înregistrată cu o precizie constantă, iar puterea lor ideală, *potenţia* lor, se manifesta cel mai complet şi cel mai liniştitor. Căci evoluţia solemnă şi dramatică a demonizării şi exorcismului era pe măsura speranţelor de exercitare a puterii „curate" care, după cum am văzut, se acumula în jurul mormintelor sfinte. Oamenii din antichitatea târzie şi evul mediu timpuriu nu erau doar impresionaţi de aspectele melodramatice ale exorcismului: ei simţeau că, într-o astfel de reprezentaţie, asistă, mai clar şi cu mai mare precizie, la modul în care Dumnezeu, prin sfinţii săi, îşi putea întinde până în mijlocul lor mâna dreaptă a puterii Şade tămăduitoare. Această *medicabilis divinae potentiae dextera3*, din a cărei atingere ieşeau toate minunile, se vădea sub aspectul său cel mai „misterios şi înspăimântător" în strigătele demonilor care vorbeau prin cei posedaţi, la mormintele sfinţilor4.

Să începem, din acest motiv, prin a urmări atent ritmul unei vindecări prin exorcism la un mormânt şi, după

ce am pătruns acest ritm, să examinăm implicaţia – pentru societatea romană târzie şi timpuriu medievală în totalitate – a deciziei Bisericii creştine de a accepta o asemenea vindecare ca paradigmă a exercitării puterii sfinţilor.

Nu este prea surprinzător că, atunci când s-au aflat în faţa unui asemenea fenomen tumultuos şi tulburător, cărturarii moderni, la fel ca şi Paula cea crescută în puf, au pălit din cauza scenelor jucate în jurul mormintelor din antichitatea târzie. Istoricii serioşi ai Bisericii creştine au declarat că asemenea fenomene, cum ar fi comemorările zgomotoase cu ocazia sărbătorilor sfinţilor, „reprezintă mai mult probleme de psihologie a mulţimii decât de evlavie creştină" s. Astfel, ei au declarat studiul exorcismului – probabil cea mai bine cotată activitate a Bisericii creştine primitive – drept un domeniu istoriografie *no-go* (fără ieşire). Totuşi, chiar şi „psihologia mulţimii" are surprizele ei: lucrarea scrisă de Natalie Z. Davis, de exemplu, despre ororile violenţei religioase din Franţa secolului al XVI-lea şi despre carnavalurile gălăgioase din oraşele post-Reformă, a demonstrat cum istoricii, pregătiţi să studieze asemenea fenomene cu vioiciune şi curaj, au posibilitatea să afle că pot prinde, în spatele a ceea ce îi şochează prima dată ca o cacofonie de violenţă întâmplătoare sau exuberanţă, accentele unei muzici străine6. Se întâmplă la fel cu exorcismul. Existenţa unui material antropologic bogat a făcut extrem de inteligibil fenomenul demonizării în societăţile vii care au fost studiate7. Combinate cu tratări exhaustive ale temei exorcismului şi demonicului din lumea antică8, aceste studii au pus în evidenţă faptul că nu avem de a face cu vreo aberaţie rară a religiei „populare", ci cu verbele regulate dintr-o gramatică stabilă a introducerii supranaturalului în societate, proces care se întinde de la Noul Testament până târziu în evul mediu.

Să examinăm unele aspecte ale ritmului posedării şi exorcizării, pentru că acestea au contribuit la construirea unui model al acţiunii puterii şi prezenţei sfinţilor în societatea antică târzie. Mai importante decât orice pentru

un om din antichitatea târzie au fost conotaţiile pronunţat judiciare ale procesului de exorcism de la morminte. Exorcizarea a luat întotdeauna forma unui dialog, în care autoritatea invizibilă din spatele intermediarului uman putea fi văzută cum se luptă cu puterea demonilor care vorbeau prin omul posedat şi suferind9. Ceea ce se exprima cu claritate deosebită la un mormânt din perioada romană târzie era că dialogul acesta reprezenta o anchetă judiciară. Ororile unui tribunal din aceeaşi perioadă, care includeau aplicarea torturilor pe toată durata interogatoriului, *quaestio*[76], erau aduse din nou în scenă, cu mare plăcere, în formă nevăzută, prin dialogul dintre sfânt şi demonii din cei posedaţi.

Nimic nu a dat un aspect mai palpabil unei *praesentia* nevăzute a simţului decât crizele cumplite ale demonizaţilor. După cum spunea Grigore de Tours despre explozia de urlete a demonizaţilor la mormântul Simţului Iulian de la Brioude:

În acest fel, ei conving raţiunea omenească de prezenţa sfinţilor lui Dumnezeu, o conving că nu trebuie să existe nicio îndoială că sfinţii sunt prezenţi la mormintele lor10.

Dar aceste urlete erau atât de convingătoare pentru spectatorii din perioada romană târzie deoarece se credea că nu sunt strigăte întâmplătoare: reprezentau partea audibilă şi vizibilă a unei anchete judiciare inaudibile şi invizibile. *Praesentia* sfântului se face simţită pentru că este *praesentia* unui judecător activ din perioada romană târzie, care foloseşte metode de interogare din aceeaşi perioadă.

Dialectica imaginativă, la care m-am referit în cele două capitole anterioare, s-a consumat complet într-o asemenea scenă. Actul originar al puterii „necurate”, prin care martirul a fost torturat şi condamnat, este transformat în reversul său. Acum martirul este judecătorul; iar zeii păgâni, demonii care au stat în spatele

76 quaestio, onis (lat.) - cercetare, anchetă, interogatoriu (n.t.).

prigonitorilor săi, sunt acuzaţii aflaţi la interogatoriu11. Aşa cum a evidenţiat Victricius de Rouen, puterea „curată” nu se putea înfăţişa într-un mod mai convingător. La altarul de unde umbra amintirii torturilor fizice şi a execuţiei a fost intenţionat alungată, o *quaestio* nevăzută putea fi acum din nou reprezentată:

Un torţionar se apleacă deasupra spiritului necurat, >dar nu e văzut. Acum nu sunt lanţuri aici şi totuşi fiinţa care suferă e legată. Mânia lui Dumnezeu are alte instrumente pentru a sfâşia trupul şi altă roată pe care să întindă mădularele invizibile12.

Trebuie să ne amintim că în *quaestio* romană târzie, tortura nu era scop în sine: se aplică doar pentru a obţine adevărul. Dialogul dramatic dintre judecător şi acuzat avea o sinceritate pe care doar durerea o putea garanta13. De aceea, demonii din cei posedaţi nu erau pedepsiţi prin tortură: ei mărturiseau adevărul sub tortură14. Recunoaşterea de către ei a puterii sfântului era cu atât mai decisivă cu cât a fost obţinută în acest mod. Pe când trăia Sfântul Martin, autoritatea sa a făcut, în strigătele agonizante ale demonizaţilor adunaţi în jurul său, un apel nominal al zeilor antici: aceasta a însemnat o recunoaştere definitivă de către demoni, care purtau numele zeilor, a unei *potenţia* superioare, a lui Martin şi a Dumnezeului său15.

Într-adevăr, precizia eliberatoare a exorcizării a fost ceea ce a plăcut atât de mult oamenilor din antichitatea târzie. A reprezentat un spectacol extrem de liniştitor pentru oamenii îngrijoraţi din cauza lor şi a societăţii în care trăiau. Căci adevărul din spatele situaţiilor deconcertante şi complexe putea fi văzut cum transpare prin chestionarea invizibilă a sfântului. Oroarea demonicului consta chiar în anonimatul său. Demonii „îşi făceau treburile în întuneric”, în sensul că ei reprezentau nuanţele emoţionale intangibile ale situaţiilor ambigue şi mobilurile nesigure ale indivizilor refractari16. Prestigiul imens al Sfântului Martin provenea din faptul că, în

calitate de exorcist, el putea concretiza şi, astfel, din fericire, delimita şi controla momentele tensionate, fiind capabil să perceapă şi să izoleze demonul ascuns. Tot aşa cum se bucura de conversaţia încurajatoare a îngerilor, „şi diavolul era clar vizibil ochilor săi – conspicabilem et subiectum oculis" 17. Conflictul său cu refractarul Brictio a devenit explicabil prin capacitatea lui Martin de a descoperi în Brictio demonii posaci ai adversităţii18; teroarea cauzată de un zvon al înaintării barbarilor către oraşul Trier a fost „dezamorsată" prin modul în care Martin a exorcizat, dintr-un posedat, demonul care a răspândit o stare contagioasă de panică 19.

De aceea, nu trebuie să subestimăm puternicele conotaţii „confesionale" ale scenariului exorcizării. Într-o perioadă în care sistemul de pocăinţă publică al Bisericii latine suferea de tensiunile impuse de mecanismele sale antice, vechiul ideal de penitenţă publică şi iertare putea fi materializat sporadic în dialogul dramatic al exorcizării20. Prin secolul al VII-lea, apelul nominal al zeilor învinşi pe care Martin l-a făcut odată s-a transformat într-o listă mai plicticoasă, dar la fel de precisă, a păcatelor care au favorizat demonizarea fiecărui osândit:

Fiecare dintre ei şi-a mărturisit greşeala individuală: unul că a băut un pahar cu apă fără să-şi facă semnul crucii; altul că s-a lăsat pradă lăcomiei; altul că a jurat strâmb, altul că a furat, altul că a ucis21.

În toate cazurile, avea de a face cu un fenomen care, sub formele sale flamboaiante de exprimare, încă a funcţionat după ritmurile regulate ale justiţiei romane şi a păstrat valorile canonului de penitenţă al creştinismului primitiv.

Demonizarea şi exorcismul nu erau doar o *psychodrame*, pe care comunitatea creştină a găsit-o deosebit de potrivită cu preocuparea sa faţă de putere şi dreptate: era o reprezentaţie în care individul putea avea un bun motiv de a fi implicat, ca victimă „demonizată". Este departe de a fi sigur că toţi cei care veneau la

mormânt veneau pentru că erau demonizaţi; unii, măcar, veneau pentru a fi demonizaţi22: şi, astfel, îşi puteau pune datele reale ale cazului în faţa prezenţei sfântului mai degrabă decât să se expună justiţiei necruţătoare a semenilor. Dovezile din Galia secolului al VI-lea sugerează că nu toţi demonizaţii veneau Ţa morminte deja într-o stare de extremă frământare. Graniţa dintre demonizarea voluntară şi cea involuntară era la fel de imprecisă în antichitatea târzie ca şi în alte societăţi. În consecinţă, posedaţii au devenit parte integrantă din viaţa mormântului. Erau un grup recunoscut. Erau binecuvântaţi zilnic. Li se dădea de mâncare. Erau gata să frece podeaua bazilicii23. La mormântul Sfântului Martin, se întâlneau cu cealaltă categorie, cerşetorii, pentru a face totul ca să apere onoarea sfântului lor24. Ocazional, scoteau castanele din foc spunând adevărul în public: unii puteau fi plătiţi ca să atace un episcop25; altul, după ce a preamărit un episcop şi a atacat un rege, a dispărut discret26. Evident, o *quaestio* nevăzută a sfântului putea fi o ocazie pentru a vorbi mult şi deschis în mijlocul comunităţii creştine. Motivul de bază pentru o asemenea claritate era că exercitarea puterii sfântului se deosebea de exercitarea puterii „necurate”: nu numai că acea *quaestio* era, din fericire, intangibilă; scopul său era reintegrarea în comunitate a individului prin afirmarea mobilităţii eterne a naturii umane în faţa demonicului.

Povara violenţei era dirijată dinspre victima umană asupra demonicului. Căci posedatul era considerat întotdeauna ca fiind total divizat. Cel care acţiona cum acţiona, zvârcolindu-se şi sărind în vreme ce ţipa de durere şi furie la interogaţia sfântului, era demonul din fiinţa umană şi nu fiinţa umană însăşi: „Clamantes propria aliena per ora daemones” [Demonii îşi strigă propriile dureri prin gura altora]27. Astfel, scena exorcizării nu era doar scena autorităţii: era scena reintegrării. Fiinţa umană care a fost dată la o parte din comunitatea oamenilor era solemn repusă în drepturi printre semenii săi. Procesul putea

începe, aşa cum a văzut Paula, cu oroarea prăbuşirii categoriilor ce defineau fiinţa umană28. Demonizatul putea urla ca un animal29 sau se putea zbate în văzduh, în zona non-umană a demoniculuí30. Se încheia, după ce demonul a fost cercetat, judecat şi alungat, cu recuperarea întregii personalităţi umane: „I-am totuşi vei solus homo în sua jura reversus” [Acum omul singur a revenit complet la locul său de drept]31. De aici rezultă importanţa imaginativă a marilor rugăciuni ale exorcizării, care întreţineau şi exprimau, în formă liturgică, speranţele grupului de la mormânt. Acestea accentuau ordonarea solemnă a universului cu ocazia Facerii, condiţia victimei de templu al lui Dumnezeu şi revenirea maiestuoasă a lui Dumnezeu în templu32. Erau afirmări impresionante ale ordinii adevărate şi apartenenţei legitime într-o lume dură şi dezorganizată. Aceste rugăciuni erau oglindite în copleşitoarea imagine vizuală a marilor bazilici înseşi: cu şirurile lor armonioase de coloane, cu mozaicurile lor strălucitoare şi cu tavanele lor aurite în care soarele părea ferecat pentru totdeauna, cu jocul subtil al luminii şi umbrei în jurul marilor candelabre33, mormintele captau un ecou al bucuriei solemne din prima dimineaţă a Facerii omului:

Căci Cel Care-a fixat hotarele dintre lumină şi-ntuneric
E Cel Ce-alungă negrul haos de la mormintele martirilor34.

Recâştigarea armoniei creaţiei originare a lui Dumnezeu implica recâştigarea pentru individ a unui loc în rândul semenilor săi. Graniţele rigide ale grupului au fost nevoite să se deschidă pentru a face loc fiinţei umane care, într-un mod atât de concret, a fost eliberată prin *potenţia* sfântului de demonul care a ţinut-o deoparte. La mormântul lui Gervasius şi Protasius, scrie Augustin, hoţii care îşi mărturiseau faptele într-o stare de demonizare îşi puteau ispăşi păcatul de a fi furat35. Comparativ cu răzbunarea pretinsă de lumea din afară, dreptatea

sfântului era aşa cum trebuia să fie dreptatea – evidentă, rapidă şi remarcabil de îngăduitoare36.

Potenţia sfântului a fost pusă în evidenţă şi printr-o altă consecinţă. Aflăm frecvent din opera lui Grigore de Tours că aceia care au fost vindecaţi la mormânt dobândesc, prin această vindecare, o schimbare a statutului social. Sclavii sunt eliberaţi de foştii lor stăpâni şi devin membri în *familia* sfântului, fie la mormântul propriu-zis, fie pe moşiile Sfântului Martin37. Acest lucru nu însemna neapărat un progres important. Atunci când, în secolul al VIII-lea, găsim călugării dintr-o mare mănăstire din Egiptul de Sus recrutând pentru moşiile lor copii care au fost vindecaţi la mormântul sfântului mănăstirii, avem de a face cu o altă metodă dură prin care marii proprietari de pământ îşi mobilizau forţa de muncă. Un tânăr ce a fost de faţă atunci când familia sa discuta cu stareţul condiţiile muncii la care l-a obligat vindecarea de la mormânt, nu a auzit nimic care să-i fie pe plac: a fugit, a luat o barcă spre Cairo şi nu a mai fost văzut niciodată în sat38. Cel vindecat devenea proprietatea „stăpânului" nevăzut, excluzându-i pe toţi ceilalţi stăpâni.

Ceea ce fiecare fază a procesului de exorcizare şi, mai general, de vindecare, a demonstrat unui om din antichitatea târzie a fost că vindecarea şi eliberarea de consecinţele păcatului trebuia să treacă printr-o serie precisă de relaţii interpersonale. Rareori s-a întins „puterea mâinii drepte vindecătoare a lui Dumnezeu" către omenire atât de concret şi de exclusiv prin legături între oameni care au păstrat întreaga panoplie a sistemului judiciar din perioada romană târzie şi implicaţiile complete ale formelor de dependenţă din perioada romană târzie. Se amintea chiar de un taur care s-a apropiat de mormântul Sfântului Iulian, „nu lovind cu coamele, ci plin de teamă, de parcă apărea în faţa tribunalului unui judecător" 39.

Trebuie doar să privim în afara comunităţilor creştine pentru a înţelege cât de distinctivă putea fi această subliniere deosebită a relaţiei interpersonale ca bază a

tuturor actelor de vindecare. Să ne îndreptăm spre lucrarea unui contemporan – cu precizie aproape – şi compatriot al Sfântului Martin de Tours, spre *De medicamentis* (Despre medicamente) a doctorului Marcellus din Bordeaux40. A compara tămăduirile miraculoase, şi mai ales exorcizările efectuate de Martin, cu reţetele de leacuri din lucrarea lui Marcellus, înseamnă a intra în altă lume. Trebuie, totuşi, să avem grijă să definim clar în ce fel se deosebeau cele două lumi. Căci se suprapuneau evident în multe privinţe. Mijlocirile lui Martin aveau adesea loc în conacele sau cu permisiunea categorică a aceloraşi latifundiari senatoriali pentru care scria Marcellus41. Ar fi greşit să credem că exorcismul atrăgea doar un segment „al claselor inferioare" din populaţiile Galiei. Dimpotrivă, Marcellus este cel care include în cartea sa „leacurile simple şi eficiente ale ţăranilor obişnuiţi" 42 şi dă numele celtice ale multor plante medicinale, inclusiv al trifoiului alb43, cel care ne aduce mult mai aproape de practica populară galică decât de ritualurile drastice şi ceremonioase ale exorcizării executate de Martin în palate şi oraşe.

Şi nici nu trebuie să estompăm diferenţele dintre cei doi oameni şi cele două lumi, pe care le dezvăluie atitudinile lor faţă de vindecare. Dacă facem acest lucru, este pentru că „modelul cu două niveluri" a fost rareori mai rezistent decât în studiul medicinei din antichitatea târzie. Dacă îi judecăm pe cei doi după standardele medicinei raţionale moderne, Marcellus, furnizorul de reţete exotice şi leacuri populare, şi Martin, exorcistul, cad la fel de mult sub un nivel acceptabil de respectabilitate intelectuală. Diferenţele dintre cei doi şi implicaţiile acestor diferenţe sunt ascunse în pâcla dezaprobării moderne. Este ceva obişnuit să se citească *De medicamentis* de la un capăt la altul cu surpriză, observând straturile bogate de folclor şi superstiţie care se află sub spoiala de empirism hipocratic44.

Dacă ar fi să înţelegem implicaţiile modelului creştin

de vindecare şi semnificaţia importanţei pe care a dobândit-o, ca paradigmă a vindecării la principalele morminte din Galia creştină, trebuie să deviem de la atitudinile moderne. Medicina şi vindecarea din antichitatea târzie nu pot fi apreciate doar în funcţie de faptul că practicile lor se ridică sau nu până la nivelul imaginii noastre despre ştiinţa raţională. Trebuie să acceptăm pluralismul medical al unei societăţi antice. Aşa cum Vincent Crapanzano a remarcat în Marocul modern: „În Maroc, nu există niciun sistem terapeutic autorizat din punct de vedere social, unic, cu putere absolută" 45. În antichitatea târzie, ca şi în Marocul modern, individul s-a pomenit în faţa unei varietăţi de sisteme terapeutice46, şi, alegând, pacientul utiliza criterii ce reflectau un mediu social anume. Căci pacientul se baza pe un „grup de sprijin", format din rude şi cunoştinţe, pentru a se informa despre vindecare şi, în general, se inspira din atitudinile împărtăşite şi de alţii care desemnau un sistem terapeutic mai degrabă decât pe altul ca potrivit pentru acel caz. Când niciun sistem terapeutic nu are putere absolută, aşa cum este în unele regiuni din Marocul modern şi a fost cu siguranţă în societatea din Galia perioadei romane târzii, se face frecvent alegerea pe baza unor criterii sociale şi culturale:

Dimineaţa am hotărât să mă duc la *fqih*[77]. Soţul meu a spus: „Nu, e nevoie să mergi la spital". Eu am răspuns: „Nu, nu e o boală pentru spital, e o boală pentru *fqih* (...) Şi eu ştiam că e o boală pentru *fqih* şi pentru sfânt. Când un copil se îmbolnăveşte şi are febră şi respiră greu, e o boală pentru *fqih*. Dar când un copil mănâncă şi vomită, când are ceva la intestine, atunci e o boală pentru spital. De asemenea, dacă se sufocă atunci când vomită, este tot o boală pentru spital. Am învăţat de la vecini să le deosebesc" 47.

Oamenii din perioada romană târzie şi-au trecut sistemele terapeutice printr-un proces similar de analiză

77 fqih tar.) - preot.

indirectă.

Ceea ce merită atenţie în contrastul dintre sistemul terapeutic de la mormintele creştine, „autorizat din punct de vedere social”, şi sistemul la care făcea apel Marcellus, este absenţa intenţionată din sistemul terapeutic al lui Marcellus a unui ansamblu impunător de relaţii de dependenţă. Cei ce se inspirau din tradiţiile utilizate de Marcellus şi adoptau metodele recomandate de el, trăiau evident într-o lume în care exercitarea puterii şi dependenţa individului de un *dominus*[78] şi *patronus* clar desemnat, nu erau elemente din lumea lor socială care să joace un rol în procesul de vindecare. Alegerea între Martin şi Marcellus era o alegere între tipurile de relaţii umane, care să fie considerate oportune pentru a fi antrenate şi copiate în procesul de vindecare. Dependenţa serioasă de *potenţia* altcuiva este tacit exclusă, în lucrarea lui Marcellus, printr-o „autarhie” din partea pacientului. Aşa cum scria Aline Rousselle, în stilul ei insolit, cititorul lui Marcellus trebuie să se salveze singur, cu mijloacele puse la dispoziţia sa în carte:

El devine subiect activ al vindecării proprii. Bolnavul ştie că de concentrarea sa voluntară depinde eficienţa formulelor şi amuletelor. Beneficiază, deci, la nivelul practicii, de o terapie globală. Omul este angajat, trup şi suflet, în propria vindecare48.

Există câteva motive evidente ale acestei perspective distincte. *De medicamentis* este scris, în primul rând, pentru a-i învăţa pe oameni să se descurce fără doctori şi, mai ales, fără chirurgie49. Cel mai mare câştig pe care Marcellus îl promite în prefaţă este că această carte va ajuta cititorul să se vindece singur, *sine medici intercessione*[79] *50*. Ca atare, *De medicamentis* se încadrează într-o lungă tradiţie de manuale de medicină pentru amatori, care au fost întotdeauna deosebit de apreciate de marii moşieri care călătoreau mult şi care se

78 dominus, i, pl. domini (lat.) - stăpîn, domn (n.t.).

79 sine medici intercessione Gat.) - fără intervenția medicului (n.t.).

aflau departe de serviciile medicale urbane, pe moşiile lor51. Manualele medicale ale primelor colonii din America sunt descendentele directe ale acestui*genre* [80]: „Toată hrana să fie uşoară şi cumpătată; şi băutura, bere preparată cu frunze de măcriş, vârfuri de pin, rădăcini de frasin şi puţin fier vechi” 52. Asemenea manuale vehiculează o imagine a corpului care presupune că pacientul poate evita dependenţa de un sistem terapeutic sever şi costisitor: ingredientele simple, autocontrolul şi un sentiment cuviincios al binefacerilor mediului îi pot asigura o mare autarhie în îngrijirea sănătăţii.

Cerul fie lăudat, există puţine motive să spui ceva despre piatra de la vezica urinară, fiind cazuri rare în această colonie. În clasa de mijloc, vinul de Madeira, care nu conţine decât puţin tartru, şi berea din melasă, care este slabă şi dezinfectantă, sunt metode benefice de apărare împotriva flagelului luxurei şi trândăviei53.

Chiar în spatele celui mai banal remediu, putem sesiza hotărârea tacită a unei mici societăţi de a alege resursele specifice, sociale şi morale, ca şi strict medicale, pe care le poate utiliza împotriva bolii şi de care se poate lipsi. Căci Marcellus îşi face cititorul independent, ajutându-l să se bazeze pe altceva decât pe medicul său. Legăturile de dependenţă trec, de aceea, în mod subtil, de la o persoană precis desemnată spre o tradiţie difuză, la care bolnavul poate avea uşor acces în condiţiile dorite de el.

Aici îl întâlnim pe Marcellus, descendentul „aristocraţiei religioase” din Galia54. De la începutul timpurilor, scrie el, zeii au făcut cunoscute oamenilor calităţile plantelor şi combinaţiile corecte de descântece şi leacuri55. Un sentiment profund al generozităţii nelimitate a naturii şi al intenţiei constante şi bine intenţionate a zeilor de a pune proprietăţile ei benefice la dispoziţia oamenilor străbate lucrarea *De medicamentis56*. Acest sentiment justifică tonul exclusiv păgân al unei cărţi al

80 genre (fr.) - gen (n.t.).

cărei autor era probabil un creştin ce scria pentru o clasă de sus, în mare măsură creştinată. Căci păgânismul lui Marcellus face parte din sistemul său terapeutic: dacă vindecarea era la îndemâna tuturor, independent de monopolul stabilit de experienţa medicală, aceasta se datora faptului că, pentru orice doctor învăţat din antichitatea târzie, cum era Marcellus, disponibilitatea vindecării implica o concepţie asupra tradiţiei medicale, ale cărei rădăcini mergeau până la acele zile când muritorii erau în relaţii strânse cu zeii57. Se întâmplă la fel cu încorporarea de către Marcellus a materialului local. *De medicamentis* a permis savanţilor să exploreze lumea galică din ultimul secol al păgânismului, adunând fragmente de limbă galică şi ecouri ale descântecelor celtice de mult uitate58. Aceasta nu pentru că Marcellus, medic din Bordeaux – care s-ar putea să-l fi îngrijit pe Athaulf şi să fi vorbit cu formidabilul Ieronim în timpul pelerinajului din Ţara Sfântă – este ultimul dintre druizi59; ci pentru că generozitatea zeilor a revărsat asupra oamenilor atât tradiţiile culte ale unei elite educate ale cărei lucrări şi medicamente s-au răspândit în bazinul mediteranean antic50, cât şi înţelepciunea străveche din ţările lor de baştină61.

Legăturile lui Marcellus cu religia şi rădăcinile religioase precise ale multora dintre leacurile sale rămân vagi. Ceea ce apare, totuşi, clar este modul hotărât în care atât acest *genre* al cărţii propriu-zise, cât şi presupunerile care l-au făcut pe Marcellus să scrie o asemenea carte, oferă un model de dependenţă directă şi nemijlocită a individului de mediul său. Cartea rezumă înţelepciunea latentă în acel mediu: „ca şi muzica pe o stradă din Italia”, este la dispoziţia tuturor; iar Marcellus consideră că este un act de caritate să le-o spună62. Acest mediu este prezentat, în cele mai multe descântece şi leacuri, ca parte a unei lumi mai largi de empatii magice care pot fi abordate cu uşurinţă naturală de către pacient. Nicio *psychodrame* de dependenţă şi autoritate nu a trebuit

jucată vreodată63. O rugăciune la vederea primei rândunici şi spălarea ochilor în apă de izvor ajung pentru a preîntâmpina bolile de ochi pe tot anul64. Te gândeşti, prin contrast, la semnificaţia impresionantă a durerii transformate în măreţie pe care Grigore de Tours a văzut-o în spatele alifiei pentru ochi, la fel de banală, oferită de Sfântul Benignus65. Aşa cum spune Aline Rousselle despre sanctuarele tămăduitoare din Galia celtică: „Contactul dintre pacient şi divinitate se face în parte direct" 66. Deşi sanctuarele păgâne din Galia secolului al IV-lea erau încă impresionante, vizitarea lor şi contactul cu zeii prin intermediul tămăduitor al apei sau somnului se considera că ajung67. Aceste metode antice par a nu fi. fost atinse de limbajul dur care era la modă în perioada romană târzie, al unei *potenţia* exercitate de persoane pe care contemporanii le-au asociat cu mormintele creştine. Ele aveau în spatele lor forţa mută a naturii înseşi.

Potenţia sântului la mormânt presupunea un model „vertical" de dependenţă. Puterea sfântului ţinea individul într-o relaţie strânsă de obligaţie personală care putea începe, la multe zile de călătorie grea, prin nevoia de a vizita *praesentia* sfântului în singurul loc unde putea fi găsită; putea face pacientul să treacă prin reprezentaţia unei scene de curte din perioada romană târzie şi putea chiar să se sfârşească printr-un act concret şi ireversibil de dependenţă socială, prin care cel vindecat devenea sclavul bisericii unde se afla nevăzutul său *dominus*. Dimpotrivă, Marcellus prezintă o lume pentru care este încă dominant un model „orizontal": pacientul e legat direct printr-o plasă de fire liliputane de tradiţiile difuze şi aparent nelimitate ale propriului mediu. Un asemenea model a exclus tacit, dar ferm, intervenţia din afară a unei *potenţia* care putea alunga individul din mediul în care el se simţea încă sigur integrat. Văzută în această lumină, ceea ce numim răspândirea creştinismului în Galia, aşa cum a început de la acele mari morminte unde *praesentia* sfinţilor era dramatic dezvăluită prin acte de putere, ajunge la un

conflict a doua modele de tămăduire, fiecare abundând în presupuneri despre poziţia omului în societate şi mediu. Spre acest conflict trebuie să ne îndreptăm acum atenţia.

Căci acesta este conflictul care stârneşte interesul lui Grigore de Tours. Se rezumă pentru el în două cuvinte: *reverenda*[81] şi opusul său, *rusticitas*[82]. *Reverenda* presupunea o dorinţă de a concentra credinţa asupra unor persoane precise, nevăzute, asupra lui Cristos şi a prietenilor Lui, sfinţii – *amici dominici*™ – astfel încât să impună credinciosului nişte ritmuri precise în viaţa sa (cum ar fi respectarea zilelor de sărbătoare ale sfinţilor), să-i îndrepte atenţia către locuri şi obiecte anume (mormintele şi relicvele sfinţilor), să reacţioneze la boală şi la pericol prin dependenţa de aceste persoane nevăzute şi să rămână mereu conştient, în jocul acţiunilor umane din jurul său, că norocul şi ghinionul sunt direct legate de bunele sau proastele relaţii cu aceste persoane invizibile. De aceea, *reverentia* presupunea un înalt grad de pregătire socială şi culturală. Nu era un „subarboret" luxuriant de credulitate sau neopăgânism. A presupus învăţarea unei etichete faţă de supranatural, ale cărei gesturi au fost, fiecare, atent stabilite. De aici rezultă importanţa, pentru Grigore, a antitezei acesteia, *rusticitas*, care se traduce cel mai bine cu „bădărănie, mojicie", „neglijenţă" – eşecul sau refuzul categoric de a da vieţii o structură în funcţie de relaţiile ceremonioase cu anumite persoane invizibile69.

Folosirea de către Grigore a cuvântului *rusticitas* clarifică poziţia creştinismului în unele zone ale Galiei şi, indirect, în Europa apuseană în totalitate, la sfârşitul antichităţii târzii. Este o situaţie care necesită fineţe de interpretare. Căci o dihotomie radicală între „oraş" şi „sat", „creştin" şi „păgân" nu poate nuanţa corect. *Rusticitas*, după cum Grigore i-a evidenţiat efectele

81 reverenda, ae (lat.) - respect, considerație (n.t.)

82 rusticitas, atis (lat.) - obiceiuri de la țară; simplitate, grosolănie, stîngăcie (n.t.)

distrugătoare, se suprapunea considerabil cu obiceiurile populaţiei rurale; dar nu se limita nicidecum exclusiv la acestea. *Rusticitas* putea fi a majorităţii oamenilor în majoritatea zilelor – şi mai ales duminica, aşa cum s-a întâmplat atunci când locuitorii din Arles, indiferent de clasă şi cultură, au atras asupra lor avertismentele grave ale episcopului, Caesarius, pentru că s-au purtat ca *rustici*[83] făcând dragoste cu soţiile lor în Ziua Domnului70. Şi mai puţin poate fi identificată cu „păgânismul rural" Căci ceea ce am văzut este că, deşi sistemele terapeutice cum ar fi cele presupuse de Marcellus depindeau de cunoştinţele moştenite de la trecutul păgân, ele formau o enclavă nesupusă de *rusticitas* mai puţin pentru că erau strâns legate de vreo formă precisă de venerare păgână, cât pentru că negau tacit orice ritm de vindecare ce implica o dependenţă clară de *potenţia* unei fiinţe omeneşti nevăzute: rudele, vecinii, mai ales oamenii pricepuţi din localitate se considera că pot oferi tot ceea ce suferindul avea nevoie71. Atunci când membri ai anturajului lui Grigore însuşi, călătorind spre Brioude pentru a fugi de ciumă, au recurs la folosirea de amulete aplicate de ghicitorii locali pentru a-l vindeca pe unul dintre tovarăşii lor, ceea ce l-a înfuriat nu a fost că s-au purtat ca păgânii, ci că şi-au pierdut sentimentul de *reverentia* faţă de sfinţi. Aceasta i-a provocat o izbucnire caracteristică:

Quaerat patrocinium martyrum (…) postolet adiutoria confessorum, qui merito amici sunt dominici nuncupati.

[Patronajul martirilor să fie ceea ce suferindul caută (…) Să se roage pentru ajutorul oferit de mărturisitori, care sunt numiţi pe bună dreptate prieteni ai Domnului]72.

Astfel, în orice loc în care se afla la îndemână un mormânt creştin, resursele difuze din apropiere, folosite sub formă de amulete şi divinaţie, întâlneau o imagine clar conturată a relaţiilor ideale dintre oameni, schiţate de episcopi precum Grigore cu o siguranţă care trăda

83 rusticus, i, pl. rustici (lat.) - ţăran; grosolan, necioplit, prost (n.t.)

îndelungata pregătire a societăţii aristocrate din perioada romană târzie.

De aceea, putem sesiza, într-un conflict al modelelor de tămăduire, impactul apariţiei creştinismului. În toată lumea mediteraneană, fie că e o capelă mică de lemn pe o moşie din Limousin73, aşa cum o descrie Grigore, fie că e vorba de o „curăţare" hotărâtă „a terenului" de către episcopul Teodorei al Cyrului în satele sectante din centrul Siriei de Nord, aşezate pe creste de munte, deasupra vieţii disciplinate a câmpiilor dintr-o regiune în care, aşa cum observa un călător din secolul al XVIII-lea, „vedem despotismul extinzându-se peste toată zona de şes şi progresia lui oprindu-se înspre munţi, la prima stâncă, la primul defileu, care este uşor de apărat" 74, înaintarea creştinismului dincolo de oraşe era înaintarea prezenţei sfinţilor75. În această carte, am văzut cum o asemenea *praesentia*, sub forma unor relicve şi a mormântului lor, era încărcată de semnificaţii specifice, care implicau interacţiunea omului cu o fiinţă umană ideală, nevăzută, deţinătoare a unei *potenţia* ideale.

Foarte frecvent în antichitatea târzie, *praesentia* sfântului la ţară consfinţea prefacerile organice care avuseseră loc timp de secole. Căci este vorba de/) schimbare calmă, mult mai mare decât apariţia Bisericii creştine. În Galia şi Spania, răspândirea latinei în detrimentul dialectelor celtice locale şi apariţia, în consecinţă, a limbilor romanice, trădează moartea finală a culturilor care existaseră din preistorie. Biserica creştină a moştenit rezultatele acestei schimbări76. Prin secolul al VI-lea, singura civilizaţie stabilă majoră care a păstrat un păgânism ce provenea, fără întrerupere, din lumea preclasică, la vest de India şi la est de Irlanda, era cultura zoroastriană din Iranul Sasanizilor: în altă parte, în Egipt, Mesopotamia, Anatolia şi Europa de Vest, străvechea lume preclasică ajunsese definitiv la sfârşit77. A fost o năruire nezgomotoasă, mai radicală decât declinul şi căderea Imperiului Roman şi mai ireversibilă decât dispariţia zeilor

urbani ai păgânismului greco-roman. În satele şi oraşele Galiei şi Spaniei, *praesentia* sfinţilor a cules roadele unui triumf întârziat şi inconştient al romanizării. Căci răspândirea acelei *reverentia* creştine a pus capăt proceselor prin care culturile indigene din bazinul mediteranean de vest au fost imperceptibil erodate printr-o influenţă lentă, dar sigură, de sus, exercitată prin reţeaua de relaţii de administrare şi patronaj care, în decursul secolelor, a ajuns tot mai în afara oraşelor şi conacelor de la ţară ale celor mari78. La un secol după sfârşitul Imperiului Roman, Grigore şi contemporanii săi puteau fi siguri de acum că, dacă nu toate drumurile mai duceau la Roma, în Touraine, cel puţin, toate duceau la Tours, *ad dominum Martinum*: un fir de praf din mormântul său valora mai mult decât toată dibăcia imemorială a tămăduitorilor din sate79.

Căci, aşa cum am văzut în această carte, *reverentia* pe care Grigore o dorea îşi dobândea forţa dintr-un proces continuu, deşi discret, de „socializare”, ce avea loc într-o lume care aştepta supranaturalul cu dragoste şi cu o anumită perseverenţă, de la actele de putere şi protecţie observate în cadrul aristocraţiei din perioada romană târzie într-un mediu preponderent urban. Limbajul cultului sfinţilor respira această atmosferă caracteristică; iar ritmurile şi preocupările care o susţineau erau reprezentate cel mai convingător fie la mormintele din oraşe, sub patronajul episcopilor aristocraţi, fie, aşa cum era mormântul Sfântului Iulian de Brioude, într-o zonă rurală dominată de o aristocraţie cu legături ramificate în oraşe80. Când această *reverentia* ajungea în zone în care „socializarea” era mai puţin modestă, o întâmpina rezistenţa tăcută a stilurilor de viaţă mai puţin supuse rafinamentului urban şi aristocratic. În toată perioada antică târzie şi medievală timpurie, procesul de creştinare a fost stagnat de hotărârea mută a grupurilor de oameni care nu voiau să schimbe şabloanele străvechi ale vieţii lor practice pentru a acorda veneraţie sfinţilor81, nici să-şi

modifice obiceiurile spre a face plăcere altei clase de *domini**2. Zone de „rusticitate brută” înconjurau lumea ceremonioasă a lui Grigore83.

Totuşi, ocazional, noua *praesentia* a sfântului putea fi utilizată pentru a concentra şi clarifica ambiguităţile din comunităţile agrare dispersate, ai căror membri se simţeau prinşi în plasa reţelelor contradictorii de obligaţii84. Opera hagiografică a lui Grigore este punctată de incidente care ne permit să sesizăm indispoziţia unei lumi a satelor confruntată cu forme derutante sau opresive de putere. Căci *praesentia* sfântului a dezlănţuit adesea un entuziasm impetuos, legat de sosirea unei puteri noi, „curate”, în zone în care, până atunci, sătenii nu au avut de ales decât forme de dependenţă „necurată”. Atunci când relicvele Sfântului Iulian au traversat câmpiile din Champagne la o oră la care acestea erau pline de lucrători plătiţi din satele dimprejur, trecerea lor a fost marcată prin scene la fel de dramatice şi de ameninţătoare ca orice năzuinţă ulterioară către millenium-ul[84] lui Cristos:

Uitaţi-vă la mult binecuvântatul Iulian, care se apropie de noi! Vedeţi-i puterea! Vedeţi-i gloria! Fugiţi, flăcăilor, lăsaţi-vă plugurile şi boii; să-l urmăm cu toţii85!

Praesentia trecătoare a sfântului le-a adus acestor oameni obosiţi o undă de ideală dependenţă care îi putea elibera, chiar dacă numai pentru o clipă, de pretenţiile dure ale proprietăţii funciare galo-romane dintr-o zonă de creştere intensivă a cerealelor86. Mulţi dintre indivizii năpăstuiţi care s-au eliberat de stăpânii lor87 sau care şi-au abandonat familiile pentru a afla tămăduirea la mormintele sfinţilor, veneau din regiuni periferice88. Confruntaţi cu ambiguităţile sistemului de patronaj în care erau prinşi, cei fără altă apărare – adesea femeile – au optat în mod dramatic pentru dependenţa de un *dominus* ideal aflat în mormântul său îndepărtat, mai degrabă decât

84 millenium, ii (lat. mediev.) - împărăția lui Dumnezeu împreună cu cei drepți, fixată uneori în mod necanonic la o durată de o mie de ani (milenarism) după a doua venire a lui Cristos.

pentru dependenţa de foarte realii deţinători ai puterii din localitatea lor89.

Grigore a înregistrat cu îngăduinţă acest aflux de oameni dezrădăcinaţi: căci demonii sunt cei care vorbesc în ei, recunoscând, în mod ireproşabil, *potenţia* tot mai extinsă a sfinţilor90. Ceea ce îl supără profund, totuşi, este orice încercare din partea populaţiei de a ocoli cerinţele acelei *reverenda*, creând pentru ei înşişi mici zone indigene de *praesentia* care scăpau de sub controlul episcopului. Totuşi, *lifyri historiarum** * ale sale şi alte surse ulterioare abundă în incidente care dezvăluie situaţia explozivă creată de influenţa sfinţilor din oraşele Galiei. Ori de câte ori comunităţile erau confruntate cu ameninţări pe care sistemele terapeutice obişnuite nu le puteau birui, cum a fost cazul recrudescenţelor frecvente ale ciumei după 543, reacţia lor imediată faţă de situaţie a fost o reafirmare a modelului „orizontal" de vindecare, deşi acum într-o formă nouă, creştină91. Prezicătorii păreau a vehicula, autorizaţi de viziunile sfinţilor, noi tipuri de leacuri şi a vesti noi ritualuri de ispăşire92. Ghicitorii stabileau ritualuri de pocăinţă, pe baza capacităţii lor de a descoperi hoţii, de a recupera bunurile furate şi de a citi gândurile93. Acestea toate trădau o nevoie stringentă de a aduce exact în mijlocul comunităţii locale *praesentia* sfinţilor, adesea a acelora dintre ei care se bucurau de cea mai mare autoritate şi care se aflau inimaginabil de departe, cum ar fi Petru şi Paul. Iar ei susţineau că fac acest lucru fără pretenţiile zdrobitoare ale acelei *reverentia* faţă de mormântul din oraş și faţă de episcopul său94. Chiar Grigore şi-a găsit adversari pe măsură în aceşti oameni:

[După un an prost, în 587] a apărut la Tours un om pe care îl chema Desiderius şi care s-a proclamat ieşit din comun, susţinând că are puterea de a face multe minuni. S-a lăudat, printre altele, că între el şi apostolii Petru şi Paul circulă mesageri. Cum eu lipseam, ţăranii s-au adunat în jurul lui, aducând cu ei orbii şi schilozii, pe care a căutat

să-i amăgească mai degrabă cu falsele învăţături ale meşteşugurilor drăceşti decât să-i vindece cu puterea sfinţeniei95.

Pe Grigore l-a îngrijorat faptul că acesta nu era un caz izolat96. Asemenea incidente au avut loc de la începutul secolului al VI-lea până târziu în evul mediu97. Vedem în ele reacţia oamenilor împinşi în mod tragic deoparte prin apariţia Bisericii creştine şi prin extinderea structurilor sale la ţară. Religia în plenitudinea ei şi participarea deplină a sfinţilor la operele de binefacere s-au manifestat în altă parte, în oraşe98.

Căci acesta a fost paradoxul creştinismului în antichitatea târzie, aşa cum s-a cristalizat el în cultul sfinţilor. Religie universală şi exclusivă, creştinismul pretindea că s-a răspândit în toate regiunile lumii cunoscute99. De fapt, răspândindu-se, se afla în jurul mormintelor sfinţilor asemenea unor ochiuri de apă pe o suprafaţă uscată. Căci doar în anumite locuri şi în anumite medii sociale precis delimitate, putea limbajul acelei *praesentia* şi *potenţia* a sfinţilor să răspundă satisfăcător celor mai profunde dorinţe ale comunităţilor creştine. În afara zonelor în care *reverentia* putea fi descrisă cu o întreagă paletă de semnificaţii din perioada romană târzie, existau regiuni întinse în care creştinismul putea fi prezentat doar în tonuri de gri, într-o lume a satelor unde numeroase nuanţe ale păgânismului indigen păliseră cu mult timp înainte100. Este o perspectivă tristă: *reverenda* creştină a creat o situaţie pe care elitele lumii greco-romane nu au înfruntat-o niciodată sub o formă atât de clară101; populaţia era acum împărţită între cei care puteau, dacă voiau, să fie participanţi deplini la pregătirea unei religii universale şi, respectiv, marile zone şi clase condamnate, prin distanţa fizică şi absenţa „socializării”, la o variantă sub standard a aceleiaşi religii102. Moartea păgânismului în societatea apuseană şi apariţia cultului sfinţilor, cu formele sale clar aristocrate şi urbane, a garantat faptul că, începând din antichitatea târzie, cultura

claselor superioare din Europa se va măsura întotdeauna cu sălbăticia unei *rusticitas*, la a cărei apariţie a jucat ea însăşi un rol însemnat103.

Privim de asemenea către o natură care a devenit pasivă, lipsită fiind de puterea zeilor. Mi se pare că trăsătura cea mai pronunţată a apariţiei Bisericii creştine în Europa apuseană era impunerea unor structuri administrative umane şi a unei *potenţia* ideale legate de fiinţe omeneşti nevăzute şi de reprezentanţii lor văzuţi, episcopii din oraşe, cu preţul unor tradiţii care păreau să aparţină structurii peisajului însuşi 104. Sfântul Martin a atacat acele puncte în care se considera că naturalul şi divinul se întâlnesc103: a tăiat copacii sacri106 şi a împrăştiat procesiunile care urmau liniile de demarcaţie străvechi dintre terenurile arabile şi cele nearabile107. Succesorii săi s-au manifestat împotriva copacilor şi fântânilor şi împotriva formelor de divinaţie prin observarea atentă a ciudăţeniilor din viaţa animalelor şi a plantelor108. Ei au impus ritmuri de lucru şi de odihnă care ignorau rotirea lentă a soarelui, lunii şi planetelor pe cer şi care reflectau, în schimb, un timp pur omenesc, legat de morţile indivizilor importanţi109. Ce se află în spatele repetărilor plictisite de polemici antipăgâne şi al admonestărilor sinoadelor din Galia şi Spania secolului al VI-lea nu este nimic altceva decât un conflict de vederi asupra relaţiei dintre om şi natură.

Alphonse Dupront a exprimat clar acest lucru, atunci când a vorbit despre natura locului de pelerinaj creştin:

Locul în deplinătatea sensului este realitate cosmică, oricare ar fi accidentul fizic pe care îl consfinţeşte în fiecare caz. Şi toată istoria pelerinajului creştin ţinteşte la botezarea păgânului – adică la antropomorfizarea cosmicului (…) Ecranul uman sau „hominizarea” sunt elemente legate indisolubil de orice abordare creştină a locului de pelerinaj110.

Aceasta era, desigur, părerea episcopului de Javols din secolul al V-lea, ale cărui activităţi au fost amintite de

Grigore. Pe când propovăduia creştinismul în Auvergne, i-a găsit pe ţărani ţinând o sărbătoare de trei zile, cu jertfe pe marginea unei mlaştini formate în craterul vulcanic de pe un vârf de munte. „Nulla est religio în stagno”, spunea el:

Nu poate fi religie într-o mlaştină. Dar mai degrabă recunoaşteţi-L pe Dumnezeu şi veneraţi-i pe prietenii Lui. Preamăriţi-l pe Sfântul Hilarius, episcopul lui Dumnezeu, ale cărui moaşte se află aici. El poate fi mijlocitorul vostru întru milostivirea lui Dumnezeu111.

Ce se întâmplă mai târziu poate să nu pară o schimbare esenţială. Pelerinajul pe vârful muntelui a continuat112. Dar *religio*[85] a dispărut cu adevărat din mlaştină. În schimb, avem ceva făcut de om – o clădire din piatră; *praesentia* unei fiinţe omeneşti – relicvele Sfântului Hilarius; iar puterea Sfântului Hilarius se presupune că acţionează prin relaţiile esenţial umane de prietenie şi mijlocire. Locul însuşi este încorporat într-o structură administrativă dependentă de autoritatea fiinţelor omeneşti care locuiesc într-un oraş foarte îndepărtat de comunităţile însemnate din peisajul ce a fost odată sfânt: a devenit o biserică în dioceza episcopilor de Javols. Văzută în acest fel, apariţia creştinismului în Europa apuseană este un capitol al „hominizării” naturii113.

Acesta este un triumf pe care cărturarul modern nu trebuie să-l privească cu acelaşi entuziasm ca şi Grigore de Tours. Confruntată cu măreţia vârfurilor de munte şi cu înţelepciunea străveche, domoală, a Europei precreştine, *reverenda* lui Grigore pare fragilă şi nu puţin abrazivă: ea reflectă dezvoltarea comparativ rapidă a unei instituţii închise în sine, preocupate până la obsesie de nevoia de a înţelege relaţiile cu cei nevăzuţi într-un limbaj de interacţiune umană creat între limitele înguste ale societăţii urbane şi aristocrate din perioada romană târzie114. Oriunde ne uităm, în primele secole ale cultului sfinţilor, vedem victoria unui limbaj provenit din relaţiile dintre oameni asupra certitudinilor mai puţin clare şi mai

85 religio, onis Qat.) - religie (n.t.)

greu de exprimat dintr-o epocă anterioară.

Totuşi, trebuie să apreciem cum se cuvine şi fermitatea celor patru generaţii remarcabile, care au început cu decizia lui Paulin de a se stabili la Nota şi s-au încheiat cu sfârşitul guvernării romane în Europa de Vest şi cu amintirile din copilărie ale lui Grigore de Tours. Vechea lume avea limitele ei: aşa cum Sir James Frazer spunea în *Creanga de aur*: „Dumnezeu poate ierta păcatul, dar Natura nu" 115. Dumnezeu şi prietenii Săi au iertat păcatul. Pentru oamenii pe care i-am întâlnit în aceste capitole, a opta atât de obsesiv pentru un gen de căutare a supranaturalului care să reflecte relaţiile curente de dependenţă a însemnat întotdeauna mai mult decât a opta pentru un limbaj încărcat cu semnificaţii ale exercitării puterii şi patronajului. În condiţiile din perioada romană târzie, *potentia* avea un revers mai blând. Patronajul şi dependenţa, chiar exigenţele unei *amiciţia* aristocrate, nouă ne pot părea relaţii dure, apăsătoare; dar prin acestea, oamenii din antichitatea târzie au sperat să-şi câştige libertatea de acţiune din care putea apărea miracolul dreptăţii, milosteniei şi un sentiment de solidaritate cu semenii lor. Noi, cei ce trăim într-o lume în care dreptatea, milostenia şi acceptarea majorităţii semenilor noştri reprezintă o suspendare la fel de neobişnuită şi de fragilă a legilor respectate ale societăţii ca şi momentul binecuvântat al iertării legate de *praesentia* sfinţilor într-o comunitate romană târzie, trebuie să învăţăm să privim cu mai multă simpatie şi, deci, cu mai multă atenţie erudită interesul tenace al creştinilor din antichitatea târzie pentru existenţă, în lumea lor, a unor locuri în care oamenii să poată sta drept în prezenţa scrutătoare şi milostivă a unui semen.

NOTE

N.B. Dintre autorii originali pe care i-am citat, aproape toţi scriitorii laici şi mulţi dintre cei ecleziastici sunt disponibili în ediţiile bilingve din colecţia „Loeb Classical Library", Heinemann, London; Putnam, New York

şi Harvard University Press, Cambridge. Subdiviziunile fiecărui text la care fac referire sunt cele utilizate în această ediţie şi în alte ediţii standard. Citez frecvent volumul şi numerele de coloană din *Patrologia Latina* (*P.L.*) şi *Patrologia Graeca* (*P.G.*) ale lui J.P. Migne, *Patrologia e cursus completus*, Paris, 1844 ş.a., pentru facilitarea trimiterii la pasajele menţionate. Am utilizat următoarele ediţii ale lucrărilor următorilor autori, citându-le pe unele dintre ele în această carte sub formă abreviată:

Augustin, *De cura gerenda pro mortuis*

Col. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 41, Tempsky, Wien, 1890;

Augustin, *De Civitate Dei*: *Cetatea lui Dumnezeu*

Col. *Corpus Christianorum*, 47 şi 48, Brepols, Tumhout, 1955.

Grigore de Tours

Greg. Tur., *LH*: Gregorii episcopi Turonensis, *Libri historiarum*, ed. B. Krusch, W. Levison, col. *Monumenta Germaniae Historica*. *Scriptores Rerum Merovingicarum*, 1, 1, Hahn, Hannover, 1951.

Următoarele cinci lucrări se găsesc în Gregorii episcopi Turonensis, *Miracula et opera minora*, ed. B. Krusch, *Monumenta Germaniae Historica*. *Scriptores Rerum Merovingicarum*, 1, 2, Hahn, Hannover, 1885.

Greg. Tur., Greg. Tur., *tyris*;

Greg. Tur., Greg. Tur., Greg. Tur.

GM: *Liber în gloria martyrum*;

VJ: *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani mar – VM*: *Libri I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi*; *VP*: *Liber vitae patrum*;

GC: *Liber în gloria confessorum*.

Paulin, *Carmina*

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 30, 2, Tempsky, Wien, 1894.

Venantius Fortunatus, *Carmina*

Ed. F. Leo şi B. Krusch, *Monumenta Germaniae Historica*. *Auctores Antiquissimi*, 4, Hahn, Hannover, 1881.

ILCV

E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, vol. I-II, Weidmann, Zürich, 1925, 1961.

Cititorul poate considera utile următoarele traduceri ale textelor utilizate pentru argumentaţia acestei cărţi:

Augustin, *De cura gerenda pro mortuis*

The care to Be Taken for the Dead, în *Saint Augustine. Treatises on Marriage and Other Subjects*, trans. J. Lacy, Fathers of the Church, New York, 1955 (col. „The Fathers of the Church", 27).

Grigore de Tours, *Libri historiarum*

The History of the Franks, trans. O.M. Dalton, Clarendon Press, Oxford, 1927 şi Lewis Thrope, Penguin, Harmondsworth, 1974.

Grigore de Tours, *Miracula*

M. L. Brodin, *Livres des miracles*, în *Société de l'histoire de la France*, vol. 88, 103, J. Renouard, Paris, 1857, 1860.

Aşteptăm traduceri ale *Miracles of Saint Julian* şi *Miracles of Saint Martin* de la John Corbett de la Scarborough Collège, University of Toronto, în colecţia „Pontifical Institute for Medieval Studies Series".

Ieronim, *Contra Vigilantium*

St. Jérôme. Letters and Select Works, trans. W.H. Fremantle, în *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. P. Schaff and H. Wace, Christian Literature, New York, 1893.

Paulin, *Carmina*

P. G. Walsh, *The Poems of St. Paulinus of Nota*, Newman Press, New York, 1975 (col. „Ancient Christian Writers", 40).

Paulin, *Epistulae*

P. G. Walsh, *Letters of St. Paulinus of Nota*, Newman Press, New York, 1966, 1967 (col. „Ancient Christian Writers", 35, 36).

Prudentius, *Cathemerinon* şi *Peristephanon*

Prudentius, ed. and trans. H.H. Thomson,

Heinemann, London, 1961; Harvard University Press, Cambridge, 1969 (col. „Loeb Classical Library”);

Prudentius. *„Hymns for Every Day” and „The Martyrs’ Crowns”*, trans. M.C. Eagan, Catholic University of America Press, Washington, 1962 (col. „The Fathers of the Church”, 43).

Sulpicius Severus, *Vita Martini* şi *Dialogi*

Trans. B.M. Peebles, *Niceta of Remesiana*, *Sulpicius Severus*, *Vincent of Lerins and Prosper of Aquítaine*, Fathers of the Church, New York, 1949 (col. „The Fathers of the Church”, 7);

The Works of Sulpicius Severus, trans. A. Roberts, în *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd series, vol. XI, Cushing, Ann Arbor, Michigan, 1964.

Victricius de Rouen, *De laude sanctorum*

R. Herval, *Origines chrétiennes, de la IIE Lyonnaise gallo-romaine à la Normandie ducale (IVe-XIe siècles). Avec le texte complet et traduction du „De laude sanctorum” de saint Victrice (396)*, Picard, Paris, 1966.

PREFAŢĂ

1. F.W. Maitland, *Domesday Book and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1897, p. 596.

CAPITOLUL ÎNTÂI

1. Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 16 – 18.

2. Augustin, *Sermones*, 18, 1.

3. F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, Constable, London, 1912; ed. nouă, Dover Books, New York, 1960, pp. 92 – 110.

4. *ILCV*, 391, 3 – 6: „Mens videt astra, quies tumuli completitur artus” (Mintea vede astrele, liniştea mormântului îmbrăţişează mădularele). Vezi Lidia Storoni Mazzolani, *Sul mare della vita*, Rizzoli, Milano, 1969, pentru un comentariu sensibil al acestor inscripţii. Vezi şi E. Nordstrom, *Ravennastudien*, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1953, p. 31, despre semnificaţia domului presărat cu stele al mausoleului Gallei Placidia.

5. Plutarh, *Romulus*, 28, 6.

6. Prudentius, *Cathemerinon*, 10, 29. Vezi Richmond Lattimore, *Themes în Greek and Latin Epitaphs*, University of Illinois Press, Urbana, 1962, pp. 311 – 313, despre soliditatea unor asemenea concepţii.

7. G. Sanders, *Licht en Duisternis în de christelijke Grafschriften*, vol. I, Vlaamse Akademie voor Letteren, Bruxelles, 1956, pp. 502 – 513 şi *Les chrétiens face à Tépigraphie funéraire latine*, în *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIE Congrès International d'Études Classiques*, ed. D.M. Pippidi, Editura Academiei, Bucureşti; Les Belles Lettres, Paris, 1976, pp. 283 – 299.

8. *ILCV*, 1070, 5.

9. *Midraş* la *Ps. 16, 2*: H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I, C.M. Beck, München, 1926, p. 892.

10. Această evoluţie a fost studiată cu referire specială la Galia:]. Hubert, *Évolution de la topographie et de l'aspect des villes de la Gaule du IVE au Xe siècle*, în „Settimane di Studio del Centre Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo", 16, Centro di Studi sull'Alto Medio Evo, Spoleto, 1959, pp. 529 – 558; P.A. Février, *Permanence et héritages de l'antiquité dans les villes de l'Occident*, în „Settimane di Studio", 21, 1974, pp. 41 – 138; M. Vieillard-Troïekouroff, *Les monuments de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours*, Champion, Paris, 1976.

11. Greg. Tur., *VM*, II, 50, 194.

12. E. Le Blant, *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule*, vol. I, Imprimerie Impériale, Paris, 1856, p. 240.

13. Venantius Fortunatus, *Carm.*, III, 7, 41 şi 46:
Fulgorem astrorum meditantur tecta métallo
Et terram stellas credit habere suas.
(Acoperişurile din metal [preţios] sunt asociate în gând cu strălucirea aştrilor (...) Şi crede că pământul are stelele sale).

14. Artemidorus, *Oneirocriticon*, 1, 51.

15. Carl Andrésen, *Einführung in die christliche Archäologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971, pp. 27 – 28 trece în revistă o vastă literatură.

16. B. Kötting, *Der frühehristliche Reliquienkult und die bestattung im Kirchengebäude*, Westdeutsche Verlag, Köln, 1965. J. Guyon, *La vente des tombes à travers l'épigraphie de la Rome chrétienne*, în „Mélanges d'archéologie et d'histoire. Antiquité", 86, 1974, p. 594: „La levée de l'interdit religieux sur la sépulture *intra muros*, vieux d'un millénaire (...) est le signe d'une véritable mutation historique" (Ridicarea interdicţiei religioase asupra mormântului *intra muros* veche de un mileniu (...) este semnul unei adevărate mutaţii istorice). G. Dagron, *Le christianisme dans la ville byzantine*, în „Dumbarton Oaks Papers", 31, 1977, pp. 11 – 19.

17. T. Klauser, *Christliche Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung*, în *Gesammelte Arbeiten*, ed. E. Dassmann, Aschendorff, Münster în Westfalen, 1974, pp. 221 – 229.

18. Aş insista asupra acestui lucru. Nu vreau să sugerez că Roma şi Grecia antică erau marcate de un sentiment automat de repulsie faţă de morţi sau că, brusc, creştinismul a înlăturat acest sentiment. Morţii altora ridicau probleme: propriii morţi sau cei ai propriului oraş, dacă erau suficient de bine acceptaţi prin obicei îndătinat, nu reprezentau un motiv de dezgust sau o sursă de pericol supranatural.

19. F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, *2* Bände, Töpelmann, Giessen, 1909 – 1912.

20. A rămas un subiect mult dezbătut: E. Dyggve, *DOdekult*, *Kejserkult og basilika*, P. Branner, Köbenhavn, 1943; A. Grabar, *Martyrium*, Collège de France, Paris, 1946; T. Klauser, *Von Heroon zur Märtyrerbasilika*, în *Gesammelte Arbeiten*, pp. 275 – 291; J.B. Ward-Perkins, *Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church*, în „Journal of Theological Studies", 17, 1966, pp. 20 – 38, cu răspunsul lui Grabar în „Cahiers archéologiques", 18,

1968, pp. 239 – 244.

21. Dar vezi nuanţele la A.D. Nock, *The Cult of Heroes*, în „Harvard Theological Review”, 37, 1944, pp. 141 – 174 şi în *Essays* în *Religion and the Ancient World*, vol. II, ed. Zeph Stewart, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 575 – 602.

22. L. Gemet, *Le génie grec dans la religion*, Albin Michel, Paris, 1932, p. 264: „Il est frappant que les héros ne soient pas conçus comme intercesseurs. Avec la divinité proprement dite ils n’ont pas de rapports directs” (Este uluitor că eroii nu sunt concepuţi ca mijlocitori. Cu divinitatea propriu-zisă, ei nu au legături directe).

23. Aceasta mi se pare a fi deficienţa esenţială a încercării clasice de a deriva majoritatea trăsăturilor cultului sfinţilor din practicile păgâne: Ernst Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes* in der *christlichen Kirche*, Mohr, Tübingen, 1904, pp. 14 – 48. Când autorii creştini vorbesc despre martiri ca despre „eroi”, aceasta este o figură de stil care are la fel de puţine semnificaţii rituale precise ca şi utilizarea cuvântului de către noi.

24. F.W. Deichmann, *Die Spolien in der spätantiken Architektur*, în „Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philolhist. Klasse”, 1975, no. 6.

25. Euripide, *Hippolit*, 1437 – 1438. A se compara cu Paulin de Nota care vorbeşte despre preotul Clarus, îngropat lângă un altar, *Ep.*, 32, 25: „Divinis sacris animae lungentur odores” (Sfintelor ceremonii sacramentale li se adaugă [bunele] miresme ale sufletului).

26. Salvian, *De gubernatione Dei*, II, 1, 3; Greg. Tur., *VJ*, 1, 113.

27. Eunapius din Sardes, *Vieţile sofiştilor*, 472.

28. Iulian, *Contra Galilaeos*, 335C.

29. Iulian, op. cit., 339E, unde se citează Isaia 65, 4.

30. Iulian, *Epistulae et leges*, ed. J. Bidez, F. Cumont, Les Belles Lettres, Paris, 1922, pp. 194 – 195; vezi A.D. Nock, *Essays în Religion*, vol. II, p. 530: „Dorea mai mult

decât supunere, voia să creeze un spirit”. Locuitorii din Gaza l-au atacat pe episcop, deoarece a adus trupul unui diacon „martirizat” prin faptul că a fost bătut în oraş; „martirul” a salvat situaţia, revenindu-şi în simţiri şi atacând mulţimea cu o bâtă! *Marc le Diacre*. *Vie de Porphyre*, 25, ed. H. Grégoire, M. Kugener, Les Belles Lettres, Paris, 1930, p. 22.

31. Eunapius din Sardes, op. cit., 472.

32. Jürgen Christern, *Das frühehristliche Pilgerheiligtum von Tebessa*, F. Steiner, Wiesbaden, 1976, pp. 221 – 260.

33. Paulin, *Carm.*, 28, 177; R.C. Goldschmidt, *Paulinus’ Churches at Nota*. *Texts*, *Translation and Commentary*, North Holland, Amsterdam, 1940; A. Weis, *Die Verteilung der Bildzyklen des Paulinus von Nota în den Kirchen von Cimitile* (*Campanien*), în „Römische Quartalschrift”, 52, 1957, pp. 129 – 150.

34. Atanasie, *Viaţa lui Antonie*, 14: ή έρημος έπολίσθη ύπδ μοναχών (deşertul a fost orăşenizat de monahi); Heliodor, *Acthiopica*, I, 5, 3, pentru un simţ similar, deliberat, al paradoxului legat de un adăpost al tâlharilor din zona mlăştinoasă: Έν δή τούτοις δσον Αιγυπτίων ληστρικόν πολιτεύεται. (Orice tâlhar dintre ai egiptenilor trăieşte ca un cetăţean în aceste locuri).

35. Ca monah, Paulin a trăit cu adevărat împreună cu comunitatea sa în clădirile din cimitir: Joseph T. Lienhard, *Paulinus of Nota and Early Western Monasticism*, Peter Hanstein, Köln, 1977 (col. „Theophaneia”, 28), pp. 65, 70 – 72.

36. Ieronim, *Contra Vigilantium*, 8, în *P.L.* 23, col. 346.

37. Preotul care îngrijea mormântul Sfintei Thecla de la Meriamlik din afara oraşului Seleucia (Selefke) s-a erijat în reprezentant al sfintei şi registrator al minunilor ei şi a trăit sub ameninţarea permanentă de excomunicare din partea unui episcop la care se referă ca la o „haimana” şi pe al cărui succesor îl numeşte „arhiporc”: G. Dagron,

L'auteur des Actes et des Miracles de Sainte Thècle, în „Analecta Bollandiana", 92, 1974, pp. 5 – 11 şi ediţia aceluiaşi autor *Vie et miracles de sainte Thècle*, no. 12, în „Subsidia Hagiographica", 62, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, pp. 314 – 322, 410.

38. Despre dificultatea cu care episcopii Ierusalimului au creat un patriarhat separat pentru ei înşişi pe baza relaţiei lor cu locurile sfinte, vezi H.E. Chadwick, *Faith and Order at the Council of Nicaea*, în „Harvard Theological Review", 53, 1960, pp. 180 – 186.

39. Joachim Jeremias, *Heiligengräber în Jesu Umwelt*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1958.

40. I. Goldziher, *Veneration of Saints în Islam*, în *Muslim Studies*, ed. S.M. Stem, trans. C.R. Barker, S.M. Stem, Allen and Unwin, London, 1971, pp. 255 – 341.

41. E. Gellner, *Saints of the Atlas*, Weindenfeld, London, 1969 şi M. Gilsenan, *Saint and Sufi în Modern Egypt*, Clarendon Press, Oxford, 1973 – ambilor autori le datorez profundă recunoştinţă pentru sfaturile lor generoase şi inspiraţie inepuiz-oilă; V. Crapanzano, *The Hamadsha. A Study în Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1973; D. Eickelman, *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, University of Texas Press, Austin, 1976. Vezi şi Victor Turner, *Pilgrimages as Social Processes*, în *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, 1978, pp. 166 – 230 şi Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage în Christian Culture*, Columbia University Press, New York, 1978. Deşi datorez mult lucrărilor lui Victor Turner, trebuie să menţionez că materialul pe care îşi fundamentează analizele se referă la pelerinajele mariane către morminte îndepărtate. Deşi este deosebit de revelator în mâinile autorului, materialul prezintă mai puţine analogii cu antichitatea târzie decât mormintele din Africa de Nord musulmană.

42. H. Delehaye, *Loca sanctonun*, în „Analecta Bollandiana", 48, 1930, pp. 5 – 64. Pentru o descriere vie şi

dezaprobatoare a apariţiei rapide a mormintelor în Egipt, vezi predica tradusă în L. Th. Lefort, *La chasse aux reliques des martyres en Égypte au* ZIA *siècle*, în „La Nouvelle Clio”, 6, 1954, pp. 225 – 230.

43. Grigore de Nyssa, *Elogiul Simţului Teodor*, în *P.G.* 46, col. 740B.

44. Ieronim, *Contra Vigilantium*, 12, în *P.L.* 23, col. 364C.

45. *Barsanuphe et Jean. Correspondance*, 433, trad. L. Régnault, P. Lemaire, Abbaye de Solesmes, Solesmes, 1971, pp. 297 – 298.

46. J. Drescher, *Apa Claudius and the Thieves*, în „Bulletin de la Société d’archéologie copte”, 8, 1942, pp. 63 – 86.

47. J. Romilly Allen, *The early Christian Monuments of Scotland*, Society of Antiquaries of Scotland, Edinburgh, 1903, pp. 330, 351 – 353.

48. J. Sauvaget, *Les Ghassanides et Sergiopolis*, în „Byzantion”, 14, 1939, pp. 116 – 130; P. Peeters, *L’ex voto de Khusro Aparwez à Sergiopolis*, în „Analecta Bollandiana”, 65, 1947, pp. 5 – 56.

49. D. Oates, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, British Academy, London, 1968, pp. 106 – 117, despre un mormânt nestorian ca replică a celui de la Sergiopolis, la Qasr-Serâj.

50. Pentru o schiţă a dezvoltării ulterioare a cultului, vezi Nicole Hermann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d’un droit*, Klincksieck, Paris, 1975; Patrick J. Geary, *Furia Sacra. Thefts of Relies in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1978; Sofia Boesch Gajano, *Agiografia altomedioevale*, Mulino, Bologna, 1976, pp. 261 – 300, o bibliografie excepţională.

51. *The eneyclopedia of Philosophy*, vol. IV, Macmillan, New York, 1967, p. 89.

52. David Hume, *The Natural History of Religion*, în *Essays. Moral, Political and Literary*, vol. II, Longman,

Green, London, 1875, p. 334.

53. Hume, op. cit., p. 334.

54. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. III, ed. J.B. Bury, Methuen, London, 1909, p. 225. (în limba română avem doar traducerea selectivă Edward Gibbon, *Istoria declinului şi a prăbuşirii Imperiului Roman*, vol. I-III, trad. Dan Hurmuzescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1976).

55. Gibbon, op. cit., vol. III, p. 225.

56. Duncan Forbes, *The Liberal Anglican Ideea of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952, p. 81.

57. Gibbon, op. cit., vol. IV, p. 136.

58. H. Milman, *A History of Latin Christianity*, vol. III, Armstrong, New York, 1903, p. 417. Atitudinea a rămas neschimbată: Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs în Medieval England*, Dent, London, 1977, pp. 23 – 24.

59. J.H. Newman, *Difficulties of Anglicans*, Duffy, Dublin, 1857, pp. 80 – 81.

60. H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1955, p. 16. Această concepţie şi altele similare sunt atent prezentate şi criticate de F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich de Merowinger*, Ceskoslovenskă Akademia Vëd, Praha, 1965, pp. 31 – 32.

61. A. Mirgeler, *Mutations of Western Christianity*, Burns and Oates, London, 1964, pp. 44 – 65.

62. Ramsay MacMullen, *Sfiducia nel Tintelletto nel quarto secolo*, în „Rivista storica italiana", 84, 1972, pp. 5 – 16.

63. E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, în „Dumbarton Oaks Papers", 7, 1954, pp. 119 – 120, 146.

64. Patrick J. Geary, *L'humiliation des saints*, în „Annales", 34, 1979, pp. 27 – 42 demonstrează foarte elegant cum acelaşi ritual putea avea o semnificaţie

diferită pentru fiecare grup diferit de participanţi.

65. Tertullian, *Adversus Praxean*, 3, 1. Dar nu trebuie să uităm că, în comparaţie cu Tertullian, aproape oricare alt creştin ar părea „ignorant" şi că „ignorant" – *idiotaie* – nu însemna altceva decât a nu cunoaşte un limbaj specific şi termenii „tehnici" ai acestuia (în cazul de faţă, termenul grecesc *oikonomia*). nu avea neapărat conotaţiile ulterioare de lipsă de cultură, în general, sau de inteligenţă; vezi H. Grundmann, *Literatusilliteratus*, în „Archiv für Kulturgeschichte", 40, 1958, pp. 1 – 65.

66. Josef Engemann, *Magische Übelabwehr in der Spätantike*, în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 18, 1975, pp. 22 – 48. Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford, 1978, pp. 15 – 17; Geary, *L'humiliation des saints*, p. 28.

67. P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, pp. 9 – 10.

68. A.D. Momigliano, *Popular Religious Beliefs and Late Roman Historians*, în *Studies în Church History*, vol. VIII, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 18 şi în *Essays în Ancient and Modern Historiography*, Blackwell, Oxford, 1977, p. 156.

69. Pentru o prezentare şi o critică pătrunzătoare a acestei concepţii, vezi Natalie Z. Davis, *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*, în *The Pursuit of Holiness în Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. Charles Trinkaus, Heiko A. Oberman, Brill, Leiden, 1974, pp. 307 – 336 şi Dario Rei, *Note sul concetto di religione popolare*, în „Lares".

40, 1974, pp. 262 – 280. R.C. Trexier, în „Speculum", 52, 1977, pp. 1019 – 1022, prezintă o expunere succintă şi convingătoare.

70. Ca şi în M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. II, C.H. Beck, München, 1950, pp. 498 – 516.

71. Gibbon, op. cit., vol. III, p. 226.

72. E.O. James, *The Influence of Folklore on the*

History of Religion, în „Numen”, 1, 1962, p. 3: „Ţăranul, ca şi primitivul, este o persoană simplă, nesofisticată”.

73. Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. V, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1925, p. VIII: „Una dintre caracteristicile remarcabile ale minţii populare este conservatorismul său şi devotamentul faţă de vechile forme”. Pentru o critică profund umană şi subtilă a unor asemenea concepţii în istoria religiei din antichitatea târzie, vezi P.A. Février, *Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le IIIe siècle*, în *Atti del IX° congresso internazionale di archeologia cristiana*, vol. I, Roma, 1977, p. 245: „Nous sommes devenits sensibiles d’une part à la longue durée nécessaire d’une histoire des mentalités (…) mais aussi aux mutations qui peuvent s-accomplir parfois relativement brutalement” (Am devenit sensibili, pe de o parte, la durata lungă, necesară unei evoluţii a mentalităţilor (…) dar şi la mutaţiile care uneori pot avea loc relativ brusc).

74. Despre începuturile acestei mode, A.D. Momigliano, *La riscoperta della Sicilia antica da T. Fazello a P. Or şi*, în „Studi Urbinaţi di storia, filosofia e letteratura”, 52, 1978, p. 16; J.C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1910, p. 63: „Ţăranul de astăzi, în concepţia lui despre puterile cereşti şi în întreaga sa atitudine faţă de acestea, rămâne politeist şi păgân”. Studiile recente de folclor grec sunt sensibil mai prudente: Richard and Eva Blum, *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery în Rural Greece*, Chatto and Windus, London, 1970, pp. 263 – 352 şi Margaret Alexiou, *The Ritual Lament în Greek Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

75. A.D. Nock, *The Study of the History of Religion*, în *Essays* în *Religion*, p. 331: „În ciuda tuturor diferenţelor de rasă şi ţară, sufletul omului are multe caracteristici curios repetabile”.

76. F. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen*

Taufritual, Schöningh, Paderborn, 1909, p. VI: „Etwas Gutes haben alle diese Studien aber doch: sie lassen entgegen der früheren Auffassung auch die indischen Erscheinungsform des Christentums mehr zur Geltung kommen und machen dădurch für den religiös gestimmten Menschen den göttlichen Gehalt nur um se liebenswürdiger. Den berechtigten Gedanken spricht A. Dufourcq aus: Il est vrai de dire que, en un sens, le christianisme est sorti de terre" (Toate aceste studii au, până la urmă, o parte bună: contrar conceptulor mai vechi, ele permit o mai puternică evidenţiere a formelor de manifestare pământeşti ale creştinismului şi astfel conţinutul divin apare cu atât mai atrăgător pentru omul cu înclinaţii religioase. Ideea îndreptăţită o exprimă A. Dufourcq: este adevărat să zici că, într-un anumit sens, creştinismul a ieşit din pământ').

77. Pentru o tratare savantă şi echilibrată a problemelor legate de sincretismul păgân-creştin, este greu să-l depăşeşti pe Johannes Geffcken, *The Last Days of Graeco-Roman Păgânism*, trans. Sabine MacCormack, North Holland, Amsterdam, 1978, pp. 281 – 304.

CAPITOLUL DOI

1. *ILCV*, 1570.

2. *ILCV*, 2127.

3. Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi*, ed. V. Branca, F. Le Monnier, Firenze, 1956, pp. 182 – 183.

4. E.F. Bruck, *Intenteil und Seelengerät*, C.H. Beck, München, 1926, pp. 302 – 304.

5. L. Gemet, *Le génie grec dans la religion*, Albin Michel, Paris, 1932, p. 160; O.C. Crawford, *Laudatio funebris*, în „Classical Journal", 37, 1941, pp. 17 – 19.

6. L. Massignon, *La cité des morts au Caire*, în *Opera Minora*, vol. III, Dar al-Maaref, Beirut, 1963, pp. 233 – 285.

7. Allan I. Ludwig, *Graven Images*. *New England Stonecarving and Its Symbols*, Wesleyan University Press, Middletown, 1966, pp. 57 – 58.

8. Pentru controlul sever al funeraliilor în Florenţa:

Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists*, Princeton University Press, Princeton, 1963, pp. 239 – 245; şi efectele fluctuaţiilor controlului: J. Coolidge, *Further Observations on Masaccio's Trinity*, în „Art Bulletin", 48, 1966, pp. 382 – 384; „în anii 1420, aclamarea celor recent decedaţi a devenit o trăsătură pregnantă a vieţii publice. Acest mijloc competitiv, extravagant şi perturbator din punct de vedere social, de exprimare a sentimentelor politice, a asigurat o serie de şanse majore pentru patronajul artistic". Datorez această referinţă bunăvoinţei domnului profesor Gene Brucker.

9. Augustin, *Confesiuni*, VI, 2, 2 (Vezi în româneşte Fericitul Augustin, *Scrieri alese*, partea întâi: *Confessiones – Mărturisiri*, trad. N. Barbu, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1985 (col. „Părinţi şi scriitori bisericeşti", 64), pp. 132 – 133).

10. Augustin, *Ep.*, 29, 9.

11. J. Quasten, *Vêtus superstiţio et nova religio. The Problem of Refrigerium in the Ancient Church of North Africa*, în „Harvard Theological Review", 33, 1940, pp. 253 – 266 şi Bruck, *Intenteil und Seelengerät*, p. 290 acceptă această explicaţie.

12. J.N.D. Kelly, *Jérôme*, Duckworth, London, 1975, p. 290.

13. Ieronim, *Contra Vigilantium*, 4, în *P.L.* 23, col. 357B.

14. Paulin, *Cann.*, 31, 109 – 110:

Ut de vicino sanctorum sanguine ducat quo nostras illo spargăt în igne animas.

(Ca să atragă [spre sine ceva] din sângele apropiat al sfinţilor, Prin care să se reverse în sufletele noastre acea flacără [a sfinţeniei]).

15. În legătură cu împrejurările în care s-a scris scrisoarea, vezi P. Çourcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la* tradition *littéraire*, Études augustiniennes, Paris, 1963, pp. 595 – 600.

16. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, XXII, 8.

17. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*, vol. II, Blackwell, Oxford, 1964, p. 963.

18. David Hume, *The Natural History of Religion*, în *Essays. Moral, Political and Literary*, vol. II, Longman, Green, London, 1875, p. 319: „Care vârstă sau perioadă a vieţii este mai înclinată spre superstiţie? Cea mai slabă şi cea mai timidă. Care sex? Trebuie dat acelaşi răspuns".

19. Ieronim, *C. Vigilant.*, 7, 361A şi 9, 363B.

20. Mai ales Augustin, pe când era laic creştin şi preot ce polemiza cu maniheiştii şi păgânii cultivaţi: *Ep.*, 7 şi *De moribus ecclesiae catholicae*, I, 34, 75: „Nolite consectari turbas imperitorum, qui vei în lipsa vera religione superstiţiosi sunt" (Nu căutaţi să vă ţineţi după mulţimile de necunoscători, ce sunt superstiţioşi în chiar inima religiei adevărate). Vezi P. Brown, *Augustine of Hippo*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1967, p. 415.

21. Vezi acum analiza pătrunzătoare şi originală a dovezilor, oferită de P.A. Février, *Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le IIIe siècle*, în *Atti del IX° congresso internazionale di archeologia cristiana*, vol. I, Roma, 1977, pp. 212 – 274.

22. Pentru Africa, vezi P. Brown, *Christianity and Local Culture în Roman North Africa*, în „Journal of Roman Studies", 68, 1968, republicat în *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Faber, London, 1972, p. 288. Johannes Geffcken, *The Last Days of Graeco-Roman Păgânism*, trans. Sabine MacCormack, pp. 225 – 239, este încă studiul cel mai bun a ceea ce rămâne o evoluţie obscură.

23. E. Maree, *Les monuments chrétiens d'Hippone*, Arts et Métiers graphiques, Paris, 1958, p. 43; H.I. Marrou, *La basilique chrétienne d'Hippone*, în „Revue des études augustiniennes", 6, 1960, pp. 125 – 128 şi în *Patristique et Humanisme*, Seuil, Paris, 1976 (col. „Patristica Sorbonensia", 9), pp. 200 – 204.

24. *The Sixth Book of the Select Letters of Severus*,

1, 60, vol. II, ed. and trans. E.W. Brooks, Clarendon Press, Oxford, 1903, p. 187, despre citirea numelor catehumenilor; Caesarius de Arles, *Sermones*, 204, 3, ed. G. Morin, în *Corpus Christianorum*, 104, Brepols, Tumhout, 1953, p. 821, despre spălarea picioarelor lor.

25. F.W. Kent, *Household and Lineage în Renaissance Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1977, p. VIII.

26. Antoninus Placentinus, 4, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 39, p. 161.

27. Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, 5, 15.

28. P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 77 – 78.

29. J. Stuiber, *Heidnische und christliche Gedächtniskalendar*, în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 3, 1960, pp. 24 – 33.

30. Cyprian, *Ad Demetrianum*, 10; Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 7, 22; Iulian, *Ep.*, 22 – dar acesta din urmă a fost un caz unic: A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Hinrichs, Leipzig, 1906, pp. 143 – 145. Paul Veyne, *Le pain et le cirque*, Seuil, Paris, 1976, pp. 291 – 292 vede clar semnificaţia gestului de asigurare a îngropăciunii.

31. Cyprian, *Ep.*, 1, 2.

32. Cyprian, *Ep.*, 12, 2 şi 39, 3.

33. La jumătatea secolului al III-lea, Biserica Romană avea un *staff* de 155 de membri ai clerului şi ajuta 1.500 de văduve şi săraci: Eusebius, *Hist. Eccles.*, 6, 43. Dacă reţinem că asociaţiile cele mai mari de meşteşugari din Roma aveau 1 200 – 1.500 de membri, în vreme ce majoritatea erau considerabil mai mici, comunitatea creştină pare a fi devenit deja un organism periculos de greoi>R. Duncan-Jones, *The economy of the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, p. 283. Pentru Alexandria: H.I. Marrou, *L'Arianisme comme phénomène alexandrin*, în *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1973, pp. 535 – 538 şi în

Patristique et Humanisme, pp. 323 – 326.

34. Février, *Le culte des morts*, p. 254: „On ne peut's empêcher de retrouver une transposition, par de la de la mort, d'oppositions de classes" (Nu poţi să nu regăseşti o transpunere, dincolo de moarte, a antagonismelor de clasă) – referitor la catacombele de la sfârşitul secolului al III-lea.

35. G. Kretschmar, *Die Théologie der Heiligen in der frühen Kirche*, în *Aspekte frühehristlicher Heiligenverehrung*, Zaniner-Busch Stiftung, Erlangen, 1977 (col. „Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Théologie", 6), p. 111 evidenţiază acest lucru pentru liturghia de la Ierusalim: „Jedenfalls lösst sich bei diesem Wachstum des Heiligenkultes und mit ihrer immer stärkeren Uniformung zu fürbittenden Patronen des einzelnen, einzelner Familien und anderer Sozialgebilde die ursprünglich für Jerusalem se charakteristische ekklesiologische Verankerung" (Prin această creştere a cultului sfinţilor şi odată cu transformarea tot mai accentuată a lor în protectori meniţi a reprezenta interesele individului, ale unor familii şi ale altor formaţiuni sociale, slăbeşte ancorarea ecleziologică atât de caracteristică Ierusalimului). Este tocmai preocuparea lui Vigilantius.

36. Ieronim, *C. Vigilant.*, 6, 359A.

37. Ieronim, op. cit., 13, 349C.

38. Ieronim, op. cit., 9, 347C.

39. Despre această zonă, vezi J. Fontaine, *Société et culture chrétiennes sur Faire circumpyrénéenne*, în „Bulletin de littérature ecclésiastique", 75, 1974, pp. 241 – 282; J.F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364 – 425*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 146 – 153.

40. A Goldberg, *Der Heilige und die Heiligen. Vorüberlegungen zur Théologie des heiligen Menschen im rabbinischen Judentum*, în *Aspekte frühehristlicher Heiligenverehrung*, p. 29 şi Kretschmar, *Die Théologie der*

Heiligen, ibid., p. 89.

41. *Acta Maximiliani*, 3, 4, ed., trans. H. Musurillo, în *The Acts of the Christian Martyrs*, Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 248.

42. E. Dyggve, *History of Salonitan Christianity*, Aschenhoug, Oslo, 1951, p. 78.

43. Février, *Le culte des morts*, p. 269, care citează din *ILCV*, 2071, unde părinţii martirilor africani sunt cei care fac inscripţia în anul 329 p. Chr.

44. *Gesta apud Zenophilum*, anexă la Optatus de Milevis, *De schismate Donatistarum*, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 7, Tempsky, Wien, 1893, p. 194; Augustin, *Ad Catholicos epistula*, 25, 73.

45. Optatus de Milevis, *De schism. Don.*, 1, 16.

46. *ILCV*, 2148; mulţi au făcut paradă din faptul că nu l-au dorit, *ILCV*, 1194, 5: „Nil iuvat, immo gravat, tumulis haerere piorum sanctorum meritis optima vita prope est” (Nu ajută cu nimic, ba chiar împovărează, să te aşezi de mormintele sfinţilor pioşi [pe motiv că] cea mai bună viaţă pentru dobândirea de merite se găseşte în preajma lor). Totuşi, inscripţia provine din chiar preajma mormântului Sfântului Laurenţiu!

47. Ludwig, *Graven Images*, p. 57.

48. Augustin, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6. Inscripţia lui Cynegius clarifică problemele, *ILCV*, 3482, 6: „Şic tutus erit iuvenis sub iudice Christo” (Astfel tânărul va fi în siguranţă la Judecata lui Cristos). Despre legăturile de familie ale Florei, vezi Matthews, *Western Aristocracies*, p. 144.

49. Augustin, *De cura ger.*, 18, 22; Courcelle, op. cit., p. 699.

50. Augustin, *Ep.*, 22, 6.

51. Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 226 – 227.

52. Ch. ietri, *Roma Christiana*, vol. I, Boccard, Paris, 1976 (col. „Bibliothèque de l’École Française d’Athènes et Rome”, 224), p. 581.

53. Paulin, *Ep.*, 13, 15. Asemenea petreceri erau

strâns legate de propaganda papală: Ch. Pietri, „*Concordia apostolorum et renovatio urbis* (*Culte des martyrs et propagande pontificale*), în „Mc inges d'archéologie et d'histoire", 73, 1961, pp. 275 – 322, uşor modificat în Ch. Pietri, *Roma Christiana*, p. 605, n. 1. P. A Février, *Natale Petri cathedra*, în *Comptes rendus de l'Académie dinscriptions et relles Lettres*, 1977, pp. 514 – 531.

54. Aşa cum Augustin ştia, *Ep.*, 29, 10: în mod caracteristic, el a explicat practicile acestea prin dificultatea de a impune controlul episcopal. Dacă măcar l-ar fi citit pe profesorul Pietri!

55. Pentru o discuţie strălucită pe tema importanţei şi ambivalenţei bazilicii Sfântului Laurenţiu din imensul cimitir şi a cimitirelor în general:

R. Krautheimer, *Mensa, coemeterium, martyrium*, în „Cahiers archéologiques", 11, 1960, pp. 15 – 40 şi în *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art*, New York University Press, New York, 1969, pp. 35 – 58; de remarcat incidentul extraordinar prin care o sectă eretică cu patronaj aristocratic îşi putea „însuşi" mormântul unui martir: Praedestinatus, *De haeresibus*, 1, 86, în *P.L.* 53, col. 616.

56. *Collectio Avellana*, 1, 9, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 35, Tempsky, Wien, 1895, p. 4.

57. Ieronim, *Ep.*, 22, 28.

58. E. Dassmann, *Ambrosius und die Märtyrer*, în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 18, 1975, pp. 49 – 68.

59. Ambrozie, *Ep.*, 22, 10; Dassmann, op. cit., pp. 54 – 55.

60. Ambrozie, *Ep.*, 22, 9.

61. Augustin, *Confesiuni*, VI, 2, 2.

62. ILCV, 1700; P. Courcelle, *Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin*, în „Revue des études anciennes", 46, 1944, pp. 65 – 73.

63. *ILCV*, 1825, 6 – 9; 11 – 13.

64. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, XXII, 8: el a fost „foarte supărat” când a auzit că beneficiara unei vindecări, o doamnă influentă din Cartagina, nu a întreprins nimic pentru a face cunoscut acest lucru în oraş.

65. H. Delehaye, *Les premiers libelli miraculorum*, în „Analecta Bollandiana”, 29, 1910, pp. 427 – 434.

66. *Miracula sandi Stephani*, 1, 14; 2, 1, în *P.L.* 40, col. 841 – 842.

67. N. Himmelmann-Wildschütz, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs des 3. und 4. Jahrhunderts*, Zabem, Mainz, 1973, pp. 24 – 28; Février, *Le culte des morts*, pp. 245 – 251 şi *À-propos du culte funéraire. Culte et sociabilité*, în „Cahiers archéologiques”, 26.

1977, pp. 29 – 45.

68. Augustin, *Sermones*, 310, 2; Ioan Gură de Aur*, în sanctum martyrem Ignatium*, 1, în *P.G.* 50, col. 587; Maximus din Torino, *Sermones*, 3, 2, ed. A. Mutzenbecher, în *Corpus Christianorum*, 23, Brepols, Tumhout, 1962, p. 11. Pentru organizarea unui banchet de către un *patronus*:

S. Lancel, *Le populus Thuburbusitanus et les gymnases de Quintus Flavius Lappianus*, în „Karthago”, 6, 1958, pp. 142 – 157; S. Mrozek, *Munificentia privata în den Städten Italiens der spätrömischen Zeit*, în „Historia”, 27.

1978, pp. 355 – 368.

69. Paulin, *Carm.*, 27, 511 – 536.

70. Paulin, op. cit., 542 – 567.

71. Greg. Tur., 17, 36, 129.

72. PseudoAtanasie, *Canon* 16, citat de E. Wipszicka, Les *ressources et les activités économiques des églises en Égypte*, Fondation égyptologique Reine Elizabeth, Bruxelles, 1972 (col. „Papyrologica Bruxellensia”, 10), p. 110.

73. Aline Rouselle, *Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV* siècle*, în „Mélanges d’archéologie et d’histoire. Antiquité”, 89, 1977, pp. 333 – 370. Pentru un

exemplu ceva mai târziu, vezi activitatea de constructor a episcopului Rusticus şi a susţinătorilor săi: *ILCV*, 1806, cu H.I. Marrou, *Le dossier épigraphique de l'évêque Rusticus de Narbonne*, în „Rivista di archeologia cristiana", 46, 1970, pp. 331 – 349 şi Matthews, *Western Aristocraties*, pp. 341 – 342.

74. Paulin de Milano, *Vita Ambrosii*, 4; Augustin, *Confesiuni*, V, 13, 23.

75. N. Gussone, *Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien. Victricius von Rouen De laude sanctorum*, în „Frühmittelalterliche Studien", 10, 1976, pp. 126 – 127.

76. Sidonius Apollinaris, *Ep.*, VH, 1, 7.

77. Jones, *Later Roman Empire*, vol. II, pp. 894 – 910; W. Zeisel, Jr., *An Economie Survey of the early Byzantine Church*, Ph. D. Diss., Rutgers University, 1975; R.M. Grant, *Early Christianity and Society*, Harper and Row, New York, 1977; R. Staats, *Deposita pietatis – Die Alte Kirche und ihr Geld*, în „Zeitschrift für Théologie und Kirche", 76, 1979, pp. 1 – 29.

78. Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations*, Yale University Press, New Haven, 1974, pp. 101 – 102. De aici sensibilitatea extremă a observatorilor de secol IV faţă de vânătoarea de moşteniri a clerului: Ammianus Marcellinus, XXVII, 3, 14 (Vezi în româneşte Ammianus Marcellinus, *Istorie romană*, trad. David Popescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, p. 443); *Collectio Avellana*, 1, 9; *Codex Theodosianus*, XVI, 2, 20.

79. Augustin, *Ep.*, 126, 7.

80. Astfel, Augustin l-a sfătuit pe preotul bogat Leporius să construiască un *xenodochium* (o casă de oaspeţi) şi un mormânt pentru cei Opt Martiri, în timp ce Heraclius, succesorul său, a construit mormântul Sfântului Ştefan: *Sermones*, 356, 7 şi 9.

81. J. Gaudemet, *L'église dans l'Empire romain*, Sirey, Paris, 1958, pp. 311 – 315; Grant, *Early Christianity*, pp. 55 – 65. Vezi Atanasie, *Historia Arianorum*, 78, 1: Oamenii au

devenit episcopi „din motivele josnice ale scutirii de impozite şi pentru a patrona” – nu existau motive mai bune pentru un om din perioada romană târzie, dar nici mai producătoare de invidie.

82. Despre clădirea publică episcopală ca formă de autoprotecţie în Imperiul de Răsărit: Teodoret al Cyrului, *Ep.*, 68 şi 81. Episcopn şi chiar şi fin lor nu aveau voie să ofere publicului jocuri: *Breviarum hippoiiense*, 11, ed. C. Munier; *Concilia Africae*, A 345-A525; *Corpus Christianorum*, 259, Brepols, Tumhout, 1974, p. 37 şi Inocenţiu I, *Ep.*, 2, 2, în *P.L.* 20, col. 478A

83. E. Pătlăgean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, *4 e-7 e siècles*, Mouton, Paris, 1977, pp. 181 – 195; 426 – 427.

84. Palladius, *Dialogus de vita Johannis*, 6, în *P.G.* 47, col. 22.

85. Oficialităţile păgâne erau foarte fericite să-i dea în judecată pe clericii care construiau lângă zidurile oraşului sau lângă temple: Symmachus, *Relatio*, 22 şi anonim, *Carmen adversus paganos*, 39.

86. Nici chiar acest lucru nu s-a întâmplat fără tensiuni cu autorităţile urbane: Paulin, *Carm.*, 21, 655 – 717 – o ciocnire cu oraşul Nota legată de alimentarea cu apă la mormântul lui Félix.

87. Prudentius, *Peristephanon*, 2, 137 – 184, despre scena în care se presupune că diaconul Laurenţiu îi arăta prefectului Romei o mulţime de cerşetori şi ologi, spunând că aceştia sunt singura „avere” a Bisericii: un cititor din secolul al V-lea, care îşi avea dubiile sale, nu putea fi păcălit. Augustin, *Ep.*, 126, 7 se străduieşte să pună în evidenţă faptul că, deşi averea bisericii din Hippo era mai mare decât ar fi putut el visa, totuşi nu îi aparţinea lui personal *ut dominus* (ca stăpân).

88. Trăsătura cu adevărat negativă a relatării lui Ammianus Marcellinus despre episcopii Romei este faptul că el a luat de bună rivalitatea pentru această funcţie, iar bogăţia şi influenţa papilor ca simplu exemplu, printre

atâtea altele, de *ostentatio* (...) *rerum urbanarum* (ostentaţie (··) în chestiunile cetăţii): Amm. Marc., XXVII, 3, 12 (trad. rom. cât., p. 442). Prefectul Praetextatus putea glumi cu Papa Damasus: „Fă-mă episcop al cetăţii Romei şi devin imediat creştin!": Ieronim, *Contra Johannem Hierosolymitanum*, în *P.L.* 23, col. 361. Era necesar acum să se spună despre un diacon roman: „non ilium sublimis honor non extulit ordo" (Nici înaltele onoruri nu l-au făcut să iasă din ordinea [cuvenită]): *ILCV*, 1195, 7.

89. Despre episcop ca *patronus* în calitatea sa de succesor al sfântului patron: A.B. Orselli, *L'ideea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Zanichelli, Bologna, 1965, pp. 97 – 119, republicat în Sofia Boesch Gajano, *Agiografia altomedioevale*, Mulino, Bologna, 1976, pp. 85 – 104; Peter Brown, *Relies and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, University of Reading Press, Reading, 1977 (col. „Stenton Lectures"), pp. 15 – 19. Pentru o relatare despre modul în care un *mizwar* (altar, loc de închinăciune) al unui mormânt marocan creează o „diferenţă de funcţie" între sinele său de fiecare zi şi poziţia sa în fruntea unui „sistem ideal de schimb" legat de daniile de la mormânt: V. Crapanzano, *The Hamadsha. A Study în Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1973, pp. 117 – 123.

9*0.1LCV*, 1825, 1 – 4.

91. Vezi supra, cap. 1, pp. 18 – 20 şi Krautheimer, *Mensa, coemeterium, martyrium*, pp. 42 – 48.

92. Ieronim, *Ep.*, 107, 1.

93. Pietri, *Roma christiana*, pp. 127 – 129; principalele privegheri cădeau în nopţile calde de vară.

94. Victor Turner, *Pilgrimages as Social Processes*, în *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, 1974, pp. 166 – 230.

95. William A. Christian, Jr., *Person and God în*in a *Spanish Valley*, Seminar Press, New York, 1972, p. 70.

96. *Prudentms, Peristephanon*, 11, 191 – 192; 199 –

202. Acest aspect al rolului sărbătorilor creştine la Roma a fost excelent descris de către Matthews, *Western Aristocracies*, pp. 368 – 369.

97. Prudentius, op. cit., 11, 203 – 209. Despre influenţa oamenilor de la munte asupra oraşelor mediteraneene: F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip* II, trans. S. Reynolds, Collins, London, 1972, pp. 44 – 47, care îl citează pe Stendhal, *Promenades dans Rome*: „Coborau din munţii lor pentru a celebra ziua de sărbătoare la bazilica San Pietro şi pentru a asista la *la funzione* (mesă) (…) ochii lor sălbatici mijeau din părul negru, dezordonat (··) Aceşti ţărani sunt însoţiţi de familiile lor, cu acelaşi aspect sălbatic". Legile imperiale controlau tâlhăriile din zonă: *Cod. theod.*, IX, 30, 1 – 5 şi 31, 1; MacMullen, *Roman Social Relations*, pp. 30 – 40 şi notele de la pp. 156 – 161 înregistrează cuprinzător şi deprimant de amănunţit atât dispreţul oraşului fată de ţăran cât şi exploatarea acestuia.

'98. Paulin, *Carm.*, 13, '25 – 59; 18, 105 – 108; 21, 655 – 711 şi 816 – 818.

99. Femeile din înalta societate din Antiohia ieşeau doar călare pe catâri: Ioan Gură de Aur, De *virginitate*, 66, 1, în *P.G.* 48, col. 583 şi *Horn. 7 în Matth. 5*, în *P.G.* 57, col. 80 (Vezi în româneşte Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrieri*, partea a treia, trad. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1994 (col. „Părinţi şi scriitori bisericeşti", 23), p. 97); ca şi la Roma: Ieronim, *Ep.*, 66, 13.

100. Teodorei al Cyrului, *Historia religioasa*, 20, în *P.G.* 82, col. 1429.

101. Ieronim, *C. Vigilant.*, 9, 363B; *Ep.*, 107, 9: o fată creştină nu trebuia să se clintească de lângă mama ei la sărbătorile sfinţilor; Ioan Gură de Aur, *Homilia în Martyres*, în *P.G.* 50, col. 663; Schienute de Atripe, în A. Zoega, *Catalogus Codicum Copticorum*, Hinrichs, Leipzig, 1903, p. 423; Augustin, *Confesiuni*, III, 3, 5; *Miracula sanctae Theclae*, 14, în *P.G.* 85, col. 597AB; *Vie et miracles de sainte Thècle*, no. 33, ed. G. Dagron, în „Subsidia

Hagiographica", 62, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p. 378: o acostare dezastruoasă – doamna s-a dovedit a fi demon; Hamza b. Abi Salăma, *Masălik* al-*Ahşar*, 313 – 316 citat în H. Putman, *L'église et l'Islam sous Timothée I* (*780 – 823*), Dar el-Mashreq, Beirut, 1975, p. 122; H. Idris, *Fêtes chrétiennes en Ifriqiya*, în „Revue africaine" A 98, 1954, p. 273.

102. În mod caracteristic, Ieronim, *Ep.*, 54, 13 despre o doamnă din Roma plecată în pelerinaj. Aceleaşi rezerve în Grigore de Nyssa, *Ep.*, 2, în *P.G.* 46, col. 1012B.

103. Turner, *Pilgrimages*, p. 208: „Astfel, diferenţele sociale şi culturale nu dispar (...) dispare doar efectul lor de dezbinare". Cf. A. Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés*, în *Mélanges F. Braudel*, vol. II, Privat, Toulouse, 1973, p. 201: „La société de pèlerinage est une société confondue, donc éminement une société d'union, où âges, sexes, hiérarchies, et même cleres et laïcs participent dans une communion indistincte" (Societatea pelerinajului este o societate amestecată, deci o societate eminamente unită, în care vârstele, sexele, ierarhiile şi chiar clericii şi laicii coexistă într-o comuniune eterogenă).

104. Vezi mai ales M. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain*, Collection Latomus, Bruxelles, 1970. Libanius, *Oration.*, 9, 10 spune că, dacă dispoziţia de la calende ar dura tot anul, oamenii nu ar mai trebui să tânjească după Insulele Fericiţilor. Ceremoniile urbane laice din antichitatea târzie nu au fost încă studiate pe măsura importanţei şi interesului sociologic pe care îl prezintă. Vezi observaţiile pertinente ale lui James W. Halporn, *Saint Augustine Sermon 104 and the epulae Venerales*, în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 19, 1976, pp. 82 – 108. Vezi şi O. Pasquati, *Gli spettacoli în Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Constantinopoli*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1976 şi Y.M. Duval, *Des Lupereales de Constantinople aux Lupereales de Rome*, în „Revue des études grecques", 55, 1977, pp. 222 – 270.

105. De aici suspiciunea universală cu care erau privite vizitele femeilor în cimitire: Sinodul din Elvira (306 p. Chr.) *canon* 35: „Placuit prohibere, ne foeminae în coemeterio pervigilent, e o quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt" (S-a hotărât să se interzică faptul ca femeile să privegheze în cimitir, fiindcă adesea, sub acoperământul rugăciunii, sunt comise pe ascuns nelegiuiri). Califul al-Hakim din Cairo (1101 p. Chr.) era de aceeaşi părere: „Femeile nu aveau voie să viziteze morminte şi nicio femeie nu era văzută, de acum înainte, în cimitire la sărbătorile publice". Bernard Lewis, *Islam*, vol. I, Harper Torchbooks, New York, 1974, p. 55.

106. *Mirac. Theclae*, 8, 577B şi 10, 581B; *Vie*, no. 24, 26, ed. Dagron, pp. 350, 356; tinerii sperau să cunoască fete la picnicurile de sub copaci: 19, 600B: *Vie*, no. 34, ed. Dagron, p. 380. Cf. Procopius, *De Aedificiis*, I, 3, 6, despre mormântul Fecioarei de la Pégé: „În acel loc, este o pădurice deasă de chiparoşi şi o pajişte plină de flori într-un ţinut liniştit, un parc plin de arbuşti frumoşi şi un pârâu care spumegă în tăcere cu un şuvoi lin de apă dulce – şi mai ales potrivit pentru un sanctuar". Fatima Memissi, *Women, Saints and Sanctuaries*, în „Signs", 3, 1977, pp. 101 – 112 face o descriere vie şi pătrunzătoare a femeilor de la un mormânt musulman din Africa de Nord.

107. *Miracula Sancti Stephani*, II, 2, 1, în *P.L.* 40, col. 843.

108. Ibid., II, 2, 1; 844.

109. Ibid., II, 2, 5; 846.

110. Ibid., II, 2, 7; 847.

111. Ibid., II, 2, 5; 846; II, 2, 6; 847; II, 2, 9; 848.

112. Ibid., II, 2, 6; 847.

113. Ibid., II, 2, 6; 846 – 847.

114. Pătlăgean, *Pauvreté*, pp. 114 – 128.

115. Ambrozie, *De viduis*, 11, 54, în *P.L.* 16, col. 250.

116. Turner, *Pilgrimages*, p. 177: „Pelerinajele reprezintă, ca să spunem aşa, un simbol la scară largă al dilemei opţiune vs. obligaţie într-o ordine socială unde

statutul prevalează”.

117. Greg. Tur., *V*], 9, 118; 12, 119; *VM*, I, 31, 153; I, 40, 154.

118. Ieronim, *Ep.*, 66, 5 şi 79, 2 şi Brown, *The Making of Late Antiquity*, p. 79 şi p. 128 n. 98.

119. Pătlăgean, *Pauvreté*, pp. 17 – 35; Veyne, *Le pain et le cirque*, pp. 45 – 66.

120. A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le basempire*, Presses Universitaires, Paris, 1960, pp. 312 – 334; J.M. Carrié, *Les distributions alimentaires dans les cités de l'empire romain tardif*, în „Mélanges d'archéologie et d'histoire. Antiquité”, 87, 1975, pp. 995 – 1101.

121. A. Alföldi, *Die Kontorniaten*, Harrassowitz, Leipzig, 1943; H. Stem, *Le calendrier de 354*, Geuthner, Paris, 1953.

122. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Bretschneider, Roma, 1951, pp. 217 – 269; L. Ruggini, *Economia e société neli „Italia annonaria”*, A. Giuffré, Milano, 1961, pp. 116 – 176.

123. Ambrozie, *De officiis*, 3, 45 – 51; Ammianus Marcellinus, XIV, 6, 17 (trad. rom. cât., p. 59); H.P. Kohns, *Versorgungskrisen und Hungerrevolte im spätantiken Rom*, Habelt, Bonn, 1971; L. Cracco-Ruggini, *„Farne laborasse Italiam”. Una nuova testimonianza della care ştia del 383*, în „Athenaeum”, fascicolo speciale, 1976, Tipografia del Libro, Pavia, 1976, pp. 83 – 98.

124. Matthews, *Western Aristocracies*, pp. 18 – 21.

125. Veyne, *Le pain et le cirque*, pp. 682 – 701.

126. Ammianus Marcellinus, XXVII, 3, 5 – 6 (trad. rom. cât., p. 441).

127. Hamack, *Mission und Ausbreitung*, pp. 59 – 67. Rolul femeilor din Roma ca binefăcătoare şi ca „senat” de culise al Bisericii îi era deja clar, la sfârşitul secolului al III-lea, păgânului Poiphyrios: Porphyrios, *Gegen die Christen*, no. 94, ed. A. Hamack, în *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philos.*

— *Hist. Kl.*, vol. I, 1916, p. 104; J.-M. Demarolle, *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, în „Jahrbuch für Antike und Christentum”, 13, 1970, pp. 42 – 47.

128. Acest lucru este bine documentat pentru Constantinopolul contemporan: Kenneth G. Holum, *Pulcheria” s Crusade A.D. 421 – 422 and the Ideology of Imperial Victory*, în „Greek, Roman and Byzantine Studies”, 18, 1977, pp. 153 – 172; va reprezenta o temă importantă a cărţu sale în curs de apariţie, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion în Late Antiquity*.

129. S. Mazzarino, *The end of the Ancient World*, trans. G. Holmes, Faber, London, 1966, pp. 131 – 132.

130. *Cod. Theod.*, VI, 4, 17.

131. Vezi dipticul familiei Lampadia: R. Delbrueck, *Die Consulardiptychen*, Gruyter, Berlin, 1929, pp. 218 – 221.

132. Peter Brown, *Pelagius and his Supporters*, în „Journal of Theological Studies”, n. s. 19, 1968, pp. 98 – 100, republicat în *Religion and Society*, pp. 189 – 192; Matthews, *Imperial Aristocracies*, pp. 289 – 291. A. Demandt, G. Brummer, *Der Prozess gegen Serena im Jahre 408 n. Chr.*, în „Historia”, 26, 1977, pp. 479 – 503.

133. Matthews, *Imperial Aristocracies*, p. 365.

134. A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, stemma no. 7, p. 1133.

135. Augustin, *Ep.*, 150; Pelagius, *Ep. ad Demetriadem*, 14, în *P.L.* 30, col. 30B; Ieronim, *Ep.*, 130, 3. Toţi prezintă gestul ca depăşind prestigiul bărbaţilor din familie.

136. Zosimus, *Historia nova*, 6, 7.

137. Ieronim, *Ep.*, 130, 6.

138. *Liber pontificalis*, vol. I, ed. L. Duchesne, Boccard, Paris, 1886, pp. 238, 531.

139. Katherine M.D. Dunbabin, *The Mozaics of Roman North Africa. Studies în Iconography and*

Patronage, Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 70.

140. Ramsay MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Harvard University Press, Cambridge, 1967, pp. 170 – 179; Alan Cameron, *Circus Factions*, Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 157 – 192; Veyne, *Le pain et le cirque*, pp. 682 – 701.

CAPITOLUL TREI

1. Teodorei, *Curatio affectionum graecarum*, 8, 67, în *P.G.* 83, col. 1033A.

2. Grigore de Nyssa, *Elogiul Sfântului Teodor*, în *P.G.* 46, col. 745D.

3. *Miracula sancti Demetrii*, 1, 14, în *P.G.* 116, col. 1213A.

4. Plutarh, *De facies lunae*, 28, 943A; Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 68 – 72.

5. Plotin, *Enneade*, III, 4, 3 evidenţiază acest lucru.

6. Brown, *The Making of Late Antiquity*, p. 72 şi p. 121 n. 64.

7. Ammianus Marcellinus, XXI, 14, 3 (trad. rom. cât., p. 280); M. Riley, *The Purpose and Unity of Plutarch's De genio Socratis*, în „Greek, Roman and Byzantine Studies", 18, 1977, p. 257: „Plutarh vrea să arate cum funcţionează călăuzirea şi cum poate fi străbătută distanţa dintre cel care gândeşte şi cel care acţionează".

8. A. Henrichs, L. Koenen, *Der Kölner Mani-Kodex*, în „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 19, 1975, p. 23; *The Cologne Mani Codex. Concerning the Origin of his Body*, ed. and trans. Ron Cameron and Arthur J. Dewey, Scholars Press, Missoula, Mont., 1979, pp. 20 – 21.

9. *Panegyrici Latini*, VII, 21, 4. A se compara cu *Cologne Mani Codex*, pp. 18 – 19.

10. Origene, *Contra Celsum*, 8, 34 (Vezi în româneşte Origen, *Scrieri alese*, partea a patra, trad. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1984 (col. „Părinţi şi scriitori bisericeşti", 9), p. 532).

11. Grigore Taumaturgul*, în Origenem*, 4, în *P.G.* 10,

col. 1064A. Identitatea lui Grigore a fost subdivizată: P. Nautin, *Origène. Să vie et son oeuvre*, Beauchesne, Paris, 1977, pp. 82 – 86. Datorez această rectificare amabilităţii lui Raymond Van Dam.

12. Synesios, *Hymn* 4, 264, trans. A Fitzgerald, în *The essays and Hymns of Synesius of Cyrene*, vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1930, p. 386.

13. W.H.C. Frend, *Paulinus of Nota and the Last Century of the Western Empire*, în „Journal of Roman Studies", 59, 1969, pp. 1-11; Joseph T. Lienhard, *Paulinus of Nota and Early Western Monasticism*, Peter Hanstein, Köln, 1977 (col. „Theophaneia", 28), pp. 24 – 29.

14. J.F. Matthews, *Western Aristocraties and Imperial Court A.D. 364 – 425*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 77 – 87.

15. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, I, 10; Sulpicius Severus, *Vita Martini*, 25: „Praestantissimum exemplum" (cel mai concludent exemplu [de comportament]); Ambrozie, *Ep.*, 58, 1 – 3; Lienhard, *Paulinus of Nota*, p. 29.

16. Paulin, *Carm.*, 21, 344 – 346.

17. E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche*, Mohr, Tübingen, 1904, p. 302.

18. Helen Waddell, *Wandering Scholars*, Constable, London, 1927, p. 12.

19. Lienhard, *Paulinus of Nota*, p. 141: „Scrierile lui sugerează, mult mai bine decât ale lui Augustin sau Ieronim, simplitatea relativă, aproape de naivitate, a primilor călugări din Apus". Deşi autorul are dreptate să sublinieze angajarea specific monastică a lui Paulin, *l'oeil naïf* nu este ceea ce am învăţat să aşteptăm de la călugării din Apus: vezi acum studiul excelent al lui Philip Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jérôme and Cassian*, Clarendon Press, Oxford, 1978, cf. A. Michel, *în hymnis et canticis. Culture et beauté dans Thymnique chrétienne latine*, Publications Universitaires, Louvain, 1976, p. 50: „Dans les *Psaumes*, les chrétiens de ce temps trouvent le langage d'une conversion radicale, en même

temps que l'accomplissement très simple d'une culture très subtile" (în *Psalmi*, creştinii acestei epoci găsesc limbajul unei schimbări radicale ca şi împlinirea foarte simplă a unei culturi foarte rafinate).

20. J. Fontaine, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens du IVe siècle occidental*, în *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris, 1972, pp. 571 – 595.

21. Lienhard, *Paulinus of Nota*, p. 151: „El acceptă cu inocenţă şi veselie dezvoltarea cultului sfinţilor". G. Boissier, *La fin du păgânisme*, vol. II, Hachette, Paris, 1891, pp. 105 – 117.

22. A, Michel*, în hymnis et canticis*, p. 50: „Pour le doux Paulin, ce n'est pas le désert qui se trouve au bout de la route, mais la campagne, la nature, et encore Vergile" (Pentru blândul Paulin, nu pustiul se găseşte la capătul drumului, ci câmpia, natura şi din nou Vergiliu).

23. Aline Rousselle, *Deux exemples d'évangélisation en Gaule à la fin du IV* siècle*: *Paulin de Noie et Sulpice Sévère*, în *Béziers et le Biterrois, 43 e Congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Rousillon*, Montpellier, 1971, pp. 91 – 98; Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church*, pp. 143 – 165. Paulin l-a întâlnit pe Martin la Vienne: Paulin, *Ep.*, 8, 9; a fost vindecat de o boală de ochi de către Martin: Sulpicius Severus, *Vita Martini*, 19, 3; şi l-a cunoscut pe Sulpicius ca *Martini beatissimi frequentator* (un vizitator frecvent al preafericitului Martin), Paulin, *Ep.*, 11, 13. Atunci când Melania cea Bătrână l-a vizitat pe Paulin, el îi citeşte Sulpicius, *Vita*: Paulin, *Ep.*, 29, 14: „Martinum illum nostrum illi studiosissimae talium historiarum recitavi" (Ei [Melaniei], foarte preocupată de asemenea istorii, i-am citit cu glas tare din acel Martin al nostru).

24. Rousseau, op. cit., p. 94: „Ceea ce trebuie subliniat este faptul că atât nevoia de modele, cât şi literatura în care modelele au fost prezentate,

caracterizează viaţa ascetică proprie Apusului”.

25. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 3, 261, Alfred Kröner, Stuttgart, 1956, pp. 175 – 176.

26. Plotin, *Enneade*, III, 4, 3.

27. Porphyrios, *Viaţa lui Plotin*, 10; Brown, *The Making of Late Antiquity*, p. 69 şi p. 120 n. 54.

28. Marcus Aurelius, *Meditaţii*, 5, 27 (Vezi în româneşte Marcus Aurelius, *Către sine*, trad. M. Pencescu, D. Burtea, Editura Minerva, Bucureşti, 1977, p. 131).

29. Horaţiu, *Ep.*, II, 2, 183; Furnicus Maternus, *Mathesis*, II, 19, 12.

30. Paulin, *Carm.*, 15, 188: „Cui i-am socialus în omnia Christus” (Cristos, de-acum, s-a asociat acestuia în toate).

31. De aceea, este posibil ca Iisus Cristos să apară într-o viziune cu trăsăturile Sfântului Felix: Paulin, *Ep.*, 49, 3.

32. Paulin, *Carm.*, 21, 355 – 357; cf. *Carm.*, 15, 5 – 6.

33. Paulin, *Ep.*, 5, 4.

34. Paulin, *Carm.*, 22, 80.

35. Paulin, *Carm.*, 23, 214: „Ergo veni, Felix animaeque perenne patronus” (Aşadar am venit, o, tu, Felix (= fericit) şi de-a pururi patron al sufletului [meu]). Chiar înainte de convertire, Paulin a preferat să oficieze ceremonia romană tradiţională de *depositio barbae* (depunerea solemnă a primei bărbi) la mormânt: *Carm.*, 21, 377 – 378; Lienhard, *Paulinus of Nota*, p. 26 n. 56. Vezi în general E. Cesareo,*II Carme Natalizio nella poesia latina*, Società tipografica „Orfani di Guerra”, Palermo, 1929, pp. 169 – 179.

36. Paulin, *Carm.*, 21, 175 – 177; 183 – 186; 448 – 459 şi *Carm.*, 27, 146 – 147: „Cui private specialius astro ista dies tantum peperit sine fine patronum” (Lui, în chip mai osebit, prin steaua-i personală, această zi i-a dobândit atare sfânt patron, până în veac).

37. Paulin, *Ep.*, 30, 2: „Pauper ego et dolens, qui adhuc terrenae imaginis squalore concretus sum, et plus

de primo quam de secundo Adam camis sensibus et terrenis actibus refero, quomodo tibi audebo me pingere" (După cum voi îndrăzni să mă descriu ţie, sărman sunt şi îndurerat, eu care încă am fost plămădit din mizeria întruchipării lumeşti şi mă asemăn mai mult cu întâiul Adam decât cu cel de-al doilea (= Iisus Cristos) prin simţirile cărnii şi făptuirile pământeşti). Cf. Porphyrios, *Viaţa lui Plotin*, 1: „El a manifestat o reţinere prea greu de înfrânt pentru a poza unui pictor sau sculptor: (...) Nu e destul că trebuie să cărăm cu noi această imagine în care ne-a închis natura? Chiar crezi că este cazul să consimt să las, ca un spectacol plăcut pentru posteritate, o imagine a imaginii?"; *şi Acts of John*, 29, trans. M.R. James, în *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1924, p. 234: „Ai desenat o înfăţişare moartă a celui mort".

38. Grigore de Nyssa, *Vita Macrinae*, în *P.G.* 46, col. 961B; vezi *Grégoire de Nysse*. *Vie de sainte Macrine*, ed., trad. P. Maraval, Cerf, Paris, 1971 (col. „Sources chrétiennes", 178), pp. 146 – 147. Asemănarea este atât de mare, încât o femeie o recunoaşte pe Sfânta Thecla pentru că seamănă cu fiica sa, pe nume Thecla! *Vie et miracles de sainte Thècle*, 11, ed. G. Dagron, în „Subsidia Hagiographica", 62, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p. 314.

39. Grigore de Nyssa, *Vita Macrinae*, 964D.

40. Grigore de Nyssa, op. cit., 969CD.

41. Brown, *The Making of Late Antiquity*, pp. 73 – 76. Cf. noua identitate independentă de astre realizată de împărat la urcarea sa pe tron, considerată ca *natalis* (zi de naştere): H. Stern, *Le calendrier de 354*, Geuthner, Paris, 1953, p. 74; Sabine MacCormack, *Roma, Constantinopolis, the emperor and His Genius*, în „Classical Quarterly", 25, 1975, pp. 137 – 138.

42. A. Poidebard, R. Mouterde, *À-propos de saint Serge*, în „Analecta Bollandiana", 67, 1949, p. 114.

43. J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1903, p. 392, pl. 132, 2; F.

Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Geuthner, Paris, 1942, p. 29; B. Andreae, *Studien zur römischen Grabkunst*, F.H. Kerle, Heidelberg, 1963, pp. 30 – 39.

44. P. Styger, *Römische Märtyrergrüfte*, vol. I, Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin, 1935, p. 168.

45. Matthews, *Western Aristocracies*, p. 5; P. Fabre, *Saint Paulin de Noie et l'amitié chrétienne*, Boccard, Paris, 1949.

46. Paulin, *Carm.*, 27, 346 – 348.

47. Uranius, *De obitu sancti Paulini*, 2, în *P.L.* 53, col. 860 A.

48. Paulin, *Carm.*, 10, 21 – 22 şi 29; C. Witke, *Numen Litterarum*, Brill, Leiden, 1971, pp. 44 – 46 şi 80 – 83.

49. Paulin, *Carm.*, 10, 148 – 152.

50. Paulin, *Carm.*, 11, 47 – 48.

51. Paulin, *Carm.*, 10, 54 – 56, trans. Waddell, în *Wandering Scholars*, p. 11.

52. Uranius, *De obitu*, 3, 86 IA.

53. G.N. Knauer, *Psalmenzitate în Augustins Konfessionen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1955. Deşi limbajul Psalmilor este predominant la Paulin, nu este utilizat în acelaşi fel: P.G. Walsh, *The Poems of Paulinus of Nota*, Newman Press, New York, 1975 (col. „Ancient Christian Writers", 40), pp. 18 – 19 şi Lienhard, *Paulinus of Nota*, pp. 129 – 130.

54. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, X, 1, 3, 7 şi 20.

55. Augustin, op. cit., VIII, 27.

56. Augustin, op. cit., X, 16.

57. Augustin, *Sermones*, 319, 8, 7.

58. G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Dacre Press; A. and C. Black, London, 1945, pp. 380 – 382; E. Nordstrom, *Ravennastudien*, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1953, pp. 21 – 24; G.E.M. de Ste Croix, *Suffragium. From Vote to Patronage*, în „British Journal of Sociology", 5, 1954, p. 46; G. Gagov, *Il culto delle reliquie nêU antichità riflesso* noi *duc termini patrocinia' e pignora*, în „Miscellanea

Franciscana”, 58, 1958, pp. 484 – 512; A.B. Orselli, *L’ideea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina*, Zanichelli, Bologna, 1945, pp. 40 – 61.

59. Despre dispariţia definitivă a semnificaţiei arhanghelilor din arta italiană medievală, pe măsură ce aceştia sunt înlocuiţi cu mijlocitori-oameni, cum ar fi Sfânta Fecioară: C. Lamy-Lassalle, Les *archanges en costume impérial dans la peinture murale italienne*, în *Synthronon. Art et archéologie, de la fin de l’antiquité et du moyen âge. Recueil d’études par André Grabar et un groupe de ses disciples*, Klincksieck, Paris, 1968, pp. 189 – 198. Îngerii erau purtătorii unor semnificaţii ale domniei absolute a lui Dumnezeu, înconjurat de slujitori şi nedeschis manipulărilor prin patronaj: E. Peterson, *The Angels and the Liturgy*, Herder and Herder, New York, 1964, p. 25. Importanţa lor neîntreruptă în lumea bizantină era datorată, în parte, faptului că Imperiul de Răsărit ce a supravieţuit reprezenta o societate în care patronajul, deşi era ceva obişnuit, nu a apărut niciodată, la fel de clar ca şi în Apus, ca singura alternativă viabilă la guvernarea absolută printr-o ierarhie birocratică de clase stabile, într-o legendă coptă, arhanghelul Mihail primeşte chiar diploma de căpetenie de la Dumnezeu, în stilul corect de la curtea bizantină: C. Detlef, G. Müller, *Die Engellehre der koptischen Kirche*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1959, p. 16. Vezi R. Rémondon, *Les contradictions de la société égyptienne à l’époque byzantine*, în „Journal of Juristic Papyrology”, 13, 1974, pp. 17 – 22.

60. Maximus din Torino, *Sermones*, 12, 1, ed. A. Mutzenbecher, în *Corpus Christianorum*, 23, Brepols, Tumhout, 1962, p. 41.

61. Maximus din Torino, op. cit., 12, 2, pp. 41 – 42.

62. Maximus din Torino, op. cit., 36, 2, p. 141.

63. Maximus din Torino, op. cit., 83, 2, p. 336.

64. R.C. Trexier, *Ritual Behaviour în Renaissance Florence*, în „Medievalia et Humanistica”, n.s. 4, 1973, n. 59: „Formalitatea creatoare a ritualurilor personale atrage

după sine un comportament formalizat al patronului ca şi al clientului”.

65. Origene*, în Num. Horn.*, 10, 2; W. Rordorf, *La diaconie des martyrs selon Origène*, în *Epektasis*, pp. 395 – 402.

66. E. Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Märtyrerfürbitte în den Zeugnissen früchristlicher Frömmigkeit und Kunst*, Aschendorff, Münster în Westfalen, 1973, p. 438 este intrigat pentru că, în primele secole, o credinţă în mijlocirea sfinţilor nu era reflectată în arta catacombelor. De fapt, un asemenea hiatus între ceea ce crede un grup şi modalităţile vizuale pe care le-a dezvoltat pentru a exprima acest lucru este întotdeauna posibil.

67. Clifford Geertz, *Art as a Cultural Sistem*, în „Modern Language Notes”, 91, 1976, p. 1478, despre formele artistice: „Ele materializează un mod de a simţi, aduc un gen anume de raţiune în lumea obiectelor, unde omul îl poate privi”.

68. E. Joşi, *ÎI coemeterium maius*, în „Rivista di archeologia cristiana”, 10, 1933, pp. 11 – 13, fig. 6.

69. Nordstrom, *Ravennastudien*, pp. 42 – 45; 80 – 81 şi 83 – 87. A Grabar, *Christian Iconography. A Study of its Origins*, Princeton University Press, Princeton, 1968, pp. 31 – 54; Ch. Pietri, *Roma Christiana*, vol. II, Boccard, Paris, 1976 (col. „Bibliothèque de l’École Française d’thènes et Rome”, 224), pp. 1413 – 1654.

70. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. III, ed. J.B. Bury, Methuen, London, 1909, p. 164 (trad. rom. cât.). El adaugă: „Este atât de naturală armonia dintre bunul gust şi bunul simţ, încât sunt întotdeauna uluit de contrast” El nu este ultimul comentator uluit al lucrării *Vita Martini*.

71. R. Rémondon, *La crise de l’empire romain*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964, p. 304; „Ils opposent les patronages aux patronages en jouant sur les conflits entre catégories sociales (militaires, curiales,

cleres, par exemple)" (Ei opun patronaje la patronaje, profitând de conflictele între categorii sociale (militare, parohiale, clericale, de exemplu)); P. Brown, *The rise and Function of the Holy Man în Late Antiquity*, în „Journal of Roman Studies", 61, 1971, pp. 85 – 87; iar despre relaţia dintre femei şi sfinţi, vezi supra, cap. 2, p. 52 – 53.

72. Identificarea era deosebit de intimă. După cum îl descrie Paulin, Sfântul Felix era un *outsider*; ca şi Avraam, el şi-a avut mormântul într-o ţară străină: *Carm.*, 15, 61 ş.a. Este tocmai ceea ce un scriitor contemporan a spus despre Paulin: PseudoIeronim, *Ep.*, 2: *Ad Geruntii filias*, 7, în *P.L.* 30, col. 50 A. Pierzându-şi moştenirea în favoarea fratelui său – *Carm.*, 15, 76 – Felix a oferit un model de renunţare la avere: *Carm.*, 21, 530: „Homo quondam ex divite pauper" (Un om oarecare ajuns din bogat sărac). Identificarea cu Felix, sărac şi torturat de persecutori, explică exemplarul curaj şi detaşarea lui Pauâin pe toată durata invaziei goţilor din 410 – 411: Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, I, 10.

73. Vezi supra, cap. 2, p. 51 – 52.

74. Frend, *Paulinus of Nota*, pp. 6 – 8.

75. P. Brown, *Augustine of Hippo*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1967, pp. 146 – 157 şi *The Making of Late Antiquity*, pp. 98 – 99.

76. P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Harcourt Brace, New York, 1972, pp. 107 – 108 şi *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, University of Reading Press, Reading, 1977 (col. „Stenton Lectures"), p. 10; Averii Cameron, *Agathias*, Clarendon Press, Oxford, 1970, pp. 53 – 56; L. Cracco-Ruggini, *The ecelesiastical History and the Pagan Historiography. Providence and Miracles*, în „Athenaeum", 55, 19 17, pp. 107 – 126.

77. W. Liebeschuetz, *Did the Pelagian Movement Have Social Aims*? în „Historia", 12, 1963, pp. 228 – 232; Matthews, *Western Aristocracies*, pp. 7 – 31; F. Pedersen, *On Professional Qualifications for Public Posts în Late Antiquity*, în „Classica et Medievalia", 31, 1975, p. 180.

78. Rouselie, *Deux exemples d'évangélisation en Gaule*, p. 96.

79. Sulpicius Severus, *Vita Martini*, 7, 7.

80. Sulpicius Severus, *Ep.*, 2, în *P.L.* 20, col. 178 – 179.

81. Ibid., 179C.

82. Ambrozie, *De excessu Satyri*, 1, 29; R.I. Frank, *Commendabilis în Amnuanus Marcellinus*, în „American Journal of Philology", 88, 1967, pp. 309 – 318.

83. J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, p. 394, pl. 247.

84. P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, pp. 99 – 100; G.M.H. Hanfmanr *The Season Sarcophagus în Dumbarton Oaks*, vol. I, Harvard University Press, Cambridge, 1951, pp. 237 – 238: „Elementul cel nou care apare în secolul al III-lea este preocuparea serioasă pentru sufletul individului şi conştiinţa legăturii sale cu ordinea cosmică eternă". Prin secolul al IV-lea, această conştiinţă este înlocuită, pe sarcofagele creştine, cu imagini de dependenţă personală: sufletul, reprezentat anterior deja singur în paradis, este flancat acum de şiruri de protectori impozanţi: F. Gerke, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Gruyter, Berlin, 1940, p. 60.

85. Tertullian, *De anima*, 53, 6.

86. P. Nautin, *L'évolution des ministères au IIE et au IIIe siècle*, în „Revue de droit canonique", 23, 1973, p. 57: „La conversion de Constantin et l'entrée des évêques à la cour impériale n'ont pas modifié la vie de l'église aussi profondément que l'on la cru. On entend souvent dire, lorsqu'on trouve dans l'église des manières d'être et d'agir qui heurtent les aspirations modernes, cu'elles sont la conséquence de ce qu'on apelle le césaro-papisme (...) Il faut savoir que c'est la une vue apologétique qui ne correspond pas à l'histoire. Non, la faute n'est pas à Constantin. Les structures, les mentalités et les comportements que nous avons évoqués sont tous antérieurs au IVe siècle" (Convertirea lui Constantin şi

intrarea episcopilor la curtea imperială nu au modificat viaţa Bisericii atât de profund pe cât s-a crezut. Se aude adesea, atunci când se văd în Biserică moduri de a fi şi de a acţiona care contrariază aspiraţiile moderne, că ele sunt consecinţa a ceea ce se numeşte cezaro-papism (...) Trebuie să se ştie că este vorba de o concepţie apologetică ce nu corespunde istoriei. Nu, greşeala nu este a lui Constantin. Structurile, mentalităţile şi comportamentele pe care le-am evocat sunt anterioare secolului al IV-lea). Acest eveniment clar nu poate fi niciodată repetat suficient de des în faţa celor care studiază antichitatea târzie şi Biserica primitivă.

87. C. Andrésen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Kohihammer, Stuttgart, 1971, p. 401.

88. Vezi supra, cap. 2, p. 35 – 38.

89. P. Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 177 – 179 şi *The Making of Late Antiquity*, pp. 89 – 94.

90. Grigore de Nyssa, *Vita Macrinae*, 984B; vezi *Grégoire de Nysse*. *Vie de sainte Macrine*, ed. P. Maraval, pp. 74 – 77. J. Ntedika, *L'évocation de l au-delà dans la prière pour les morts*, Nauwelaerts, Louvain, 1971, p. 259, remarcă o teamă crescândă că diavolul va fura sufletul în clipa morţii.

91. P. Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 29 – 30.

92. Augustin, *Confesiuni*, IX, 13, 36.

93. I. Guidi, *Vita di Daniele*, în „Revue de l'Orient chrétien", 5, 1900, p. 563.

94. E. Le Blant, *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule*, vol. II, Imprimerie Impériale, Paris, 1856, no. 708.

CAPITOLUL PATRU

1. *ILCV*, 1549.

2. Prudentius, *Cathemerinon*, 10, 161 – 162.

3. Prudentius, op. cit., 10, 45. Cf. Augustin, *Confesiuni*, IX, 12, 29 – 33 despre efectul paralizant al durerii ţinute sub control de către întregul grup de creştini la funeraliile mamei sale. Trebuie doar să comparăm relatarea lui Ambrozie despre Maria la Cruce – *De obitu*

Valentiniani, 39: „Stanţem illam lego, flentem non lego” (O evoc pe aceea stând neclintită, [ci] nu o evoc plângând), cu imaginea medievală târzie a acelei *Mater Dolorosa*, pentru a măsura distanţa dintre noi înşine şi lumea creştină primitivă: Millard Meiss, *Painting în Florence and Siena after the Black Death*, Princeton University Press, Princeton, 1951, pp. 128 – 130. Despre suprimarea strictă a jelaniei la funeraliile creştine: Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Éinaudi, Torino, 1958, pp. 334 – 336; *Grégoire de Nysse*. *Vie de sainte Macrine*, ed., trad. P. Maraval, Cerf, Paris, 1971 (col. „Sources chrétiennes”, 178), pp. 77 – 89.

4. Prudentius, *Cathemerinon*, 10, 158: „Quibus atra e morte triumphans” (Pentru aceştia triumfând asupra negrei morţi).

5. A. Mocsy, *Pannonia and Upper Moesia*, Routledge, London, 1974, pp. 334 – 335, pl. 40 c.

6. A. Mossay, *La mort et l au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*, Publications Universitaires, Louvain, 1960; Robert C. Gregg, *Consolation Philosophy*, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass., 1975. În afară de studiul elegant redactat al lui Jaroslav Pelikan, *The Shape of Death*. *Life*, *Death and Immortality in the early Fathers*, Abingdon Press, New York, 1962, ne lipsesc scrierile despre semnificaţia morţii în lumea creştină timpurile şi expresia ei în practicile de înmormântare şi atitudinile faţă de jelanie: P.A. Février, *Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le IIIe siècle*, în *Atti del IX° congresso internazionale di archeologia cristiana*, vol. I, Roma, 1977, p. 265: „Il est curieux, en effet, que l’on ne dispose d’aucune étude récente sur la mort, ni sur l’idée de mort” (Este curios, într-adevăr, că nu avem niciun studiu recent asupra morţii şi nici asupra ideii de moarte).

7. Grigore de Nyssa, *Vita Macrinae*, în *P.G.* 46, col. 996A.

8. Grigore de Nyssa, *Elogiul Sfântului Teodor*, în *P.G.* 46, col. 737C.

9. Greg. Tur., *GC*, 72, 341.

10. Greg. Tur., *VP*, 1 praef., 213.

11. P. Brown, *Augustine of Hippo*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1967, pp. 403 – 407.

12. J. Chéné, *Les origines de la controverse semipélagienne*, în „Année théologique augustinienne", 13, 1953, p. 90.

13. P. Brown, *Augustine of Hippo*, p. 407.

14. Augustin, De *corruptione et gratia*, 12, 35.

15. Augustin, *De dono perseverentiae*, 7, 14.

16. R. Bernard, *La prédestination du Christ total chez saint Augustin*, Études augustiniennes, Paris, 1965.

17. J. Gagé, *Membra Christi et la déposition des reliques sous l'autel*, în „Revue archéologique", 5, ser. 9, 1929, pp. 137 – 153.

18. A. Grabar, *Martyrium*, vol. II, Collège de France, Paris, 1946, p. 57, pl. 56, 2: „On ne saurait imaginer une association plus complète de l'iconographie du Christ et du martyr" (Nu s-ar putea imagina o asociere mai completă între iconografia lui Cristos şi cea a martirului).

19. H.J.W. Drijvers, *Spätantike Paralelen zur altchristlichen Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung des syrischen Stylitenkultes*, în *Aspekte frühehristlicher Heiligenverehrung*, Zaniner-Busch Stiftung, Erlangen, 1977 (col. „Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Théologie") pp. 71 – 72.

20. Augustin, *Sermones*, 344, 4.

21. P. Brown, *Pelagius and His Supporters*, în „Journal of Theological Studies", n. s. 19, 1968, pp. 108 – 114 şi în *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Faber, London, 1972, pp. 193 – 207.

22. Paulin, *Carm.*, 19, 18.

23. Paulin, op. cit., 15: „Martyr Stella loci simul et médecina colentum" (Martirul [este] steaua locului şi deopotrivă tămăduire pentru cei ce1 venerează).

24. Greg. Tur., *LH*, II, 6, 47.

25. Greg. Tur., *LH*, VIII, 33, 402 – 403. El dezvăluie că toate celelalte case erau din lemn, dar omite să insiste asupra acestui lucru!

26. Facerea 3, 19 şi Psalmul 102 (103), 16, citat de preot; Greg. Tur., *LH*, X, 13, 496.

27. Allan I. Ludwig, *Graven Images. New England Stone Carving and Its Symbols*, Wesleyan University Press, Middletown, 1966, p. 17.

28. Grabar, *Martyrium*, vol. II, p. 39.

29. Greg. Tur., *LH*, 10, 13.

30. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. III, ed. J.B. Bury, Methuen, London, 1909, p. 223 (trad. rom. cât).

31. Maximus din Torino, *Sermones*, 14, 2, ed. A. Mutzenbecher, în *Corpus Christianorum*, 23, Brepols, Tumhout, 1962, p. 55.

32. Greg. Tur., *LH*, II, 16, 64; II, 31, 77; *GC*, 94, 359.

33. Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in the early Syriac Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 261.

34. Sulpicius Severus, *Vita Martini*, 13, 1 – 2; dar vezi *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, ed., trad. J. Fontaine, vol. II, Cerf, Paris, 1968 (col. „Sources chrétiennes", 134), p. 741; E. Mâle, *La fin du păgânisme en Gaule*, Flaminarion, Paris, 1950; F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Ceskosloveńska Akademie Vĕd, Praha, 1965, pp. 186 – 188.

35. Greg. Tur., *GM*, 90, 98.

36. Greg. Tur., *GC*, 50, 328. Ar fi bine dacă mormântul acesta al unui „Severus" ar fi mormântul lui Sulpicius Severus.

37. Greg. Tur., *GC*, 40, 323.

38. Greg. Tur., *LH*, IV, 12, 143.

39. Paulin, *Carm.*, 21, 633 – 635: „unde piis stat gratia viva sepulchris/ quae probat în Christo functos sine morte sepultos/ad tempus placido sopiri corpora somno" (din pioasele morminte unde stă harul viu care dovedeşte

că morţii îngropaţi întru Cristos fără de moarte, până la împlinirea vremii, îşi odihnesc trupurile în somn liniştit).

40. Prudentius, *Cathemerinon*, 10, 97 – 100.

41. Greg. Tur., *VP*, VII, 3, 328.

42. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*, vol. II, Blackwell, Oxford, 1964, pp. 963 – 964.

43. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, XXII, 9.

44. P. Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 415 – 418.

45. Augustin, *Sermones*, 344, 4.

46. H.I. Marrou, *The Resurrection and Saint Augustine*'s *Theology of Human Values*, Villanova University Press, Villanova, Pa., 1966; în versiune franceză, *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin*, în „Revue des études augustiniennes", 12, 1966, pp. 111 – 136 *şi în Patristique et Humanisme*, Seuil, Paris, 1976 (col. „Patristica Sorbonensia", 9), pp. 429 – 455 – lucrarea unui maestru. M.R. Miles, *Augustine on the Body*, Scholars Press, Missoula, Mont., 1979 (col. „American Academy of Religion Dissertation Series", 31).

47. Victricius de Rouen, *De laude sanctorum*, 11, în *P.L.* 20, col. 454B.

48. Ibid., 10, col. 453A.

49. H. Buschhausen, *Die spätrömischen Metallscrinia uns frühehristlichen Reliquiare*, Böhlau, Wien, 1971.

50. Paulin, *Ep.*, 31, 1.

51. Paulin, *Carm.*, 19, 358 – 362; Greg. Tur., *GM*, 12, 46. A se compara cu Grigore de Nazianz, *Oratio*, IV, 664; *P.G.* 35, col. 589C.

52. Victricius de Rouen, *De laude sanctorum*, 10, 452B.

53. Ibid., 12, 45 blD.

54. *Decretum Gelasianum*, în *P.L.* 59, col. 171; M. Férotin, *Le liber Mozarabicus Sacramentorum*, Firmin-Didot, Paris, 1912, p. 394, despre martiriul Sfântului Laurenţiu: „N-am quis crederet corpus fragile compage glutinatum tantis sine te sufficere conflictibus potuisse?"

(Căci oare cine ar crede că un trup fragil, legat la încheieturi, a putut să reziste la atâtea lovituri fără Tine?).

55. *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 15, 5 – 6, ed., trans. H. Musurillo. *The Acts ok the Christian Martyrs*, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 123 – 125.

56. Augustin, *Gesta cum Felice*, 1, 12.

57. Grabar, *Martyrium*, 2, 14: o medalie simplă prezintă martiriul Sfântului Laurenţiu pe zăbrelele cu foc, sufletul său în rai, pe o parte, şi, pe cealaltă, mormântul său.

58. Aelius Aristides, *Sacred Tales*, 3, 15, trans. C.A. Behr, Hakkert, Amsterdam, 1968, p. 244.

59. H. Delehaye, *Les Passions et les genres littéraires*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1921, p. 313.

60. B. de Gaiffier, *La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident*, în „Analecta Bollandiana", 72, 1954, pp. 134 – 166.

61. Greg. Tur., *VM*, II, 43, 174.

62. Joseph Engemann, *Zu der Apsis-Tituli des Paulinus von Nota*, în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 17, 1974, p. 33.

63. Paulin, *Carm.*, 20, 28 – 32. C. Witke, *Numen Litterarum*, Brill, Leiden, 1971, pp. 80 – 90.

64. Eusebius, *Vita Constantini*, 1, 10 (Vezi în româneşte Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, partea a doua, trad. Radu Alexandrescu, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1991 (col. „P. S. B.", 14), p. 67); *Scriptores Historiae Augustare*. *Cvadriga Tyrranorum*, 1, 2, autorul nu va fi Marius Maximus, „qui et mythistoricis se voluminibus implicavit" (care s-a implicat şi în cărţi cu legende). Astăzi ştim mai bine şi nu trebuie să-l credem pe cuvânt: R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 2 – 3.

65. G. Rodenwaldt, *Eine spätantike Kunsiströmung în Rom*, în „Römische Mitteilungen", 36/37, 1921/1922, pp. 67 – 83.

66. Greg. Tur., *GM*, 75, 89.

67. Greg. Tur., *LH*, V, 4, 200.

68. Greg. Tur., *GM*, 79, 92. Această calitate este clar prezentată de către Emil H. Walter, *Hagiographisches în Gregors Frankengeschichte*, în „Archiv für Kulturgeschichte", 48, 1966, pp. 298 – 303.

69. Greg. Tur., *VM*, 1 praef., 135; *GC*, 6, 302.

70. Greg. Tur., *GC*, 94, 359.

71. Greg. Tur., *VM*, II, 14, 163; II, 29, 170; II, 49, 176.

72. Greg. Tur., *VJ*, 16, 121.

73. Sabine G. MacCormack, *Latin Prose Panegyrics*, în „Revue des études augustiniennes", 22, 1976, pp. 41 – 54.

74. Greg. Tur., *GM*, 63, 81.

75. T. Baumeister, *Martyr Invictus*, Regensberg, Münster, 1972, p. 169.

76. R.W. Gaston, *Prudentius and Sixteenth-Century Antiquarian Scholarship*, în „Medievalia et Humanistica", n. s. 4, 1973, p. 169: „realism visceral, aproape obscen".

77. Prudentius, *Peristephanon*, 1, 26.

78. Prudentius, op. cit., 3, 91 – 93.

79. Prudentius, op. cit., 3, 144.

80. Angel Fabrega Grau, *Pasionario hispanico*, vol. II, Istituto P. Enrique Florez, Barcelona, 1955, pp. 76 – 77. Este presupusă participarea congregaţiei la liturghia spaniolă: M. Férotin, *Liber Mozarabicus*, p. 482: „Ut în conversatione gestorum populi fidelis intentio, dum admonetur celebrare quod creditur, videatur sibi exspectare quod legitur" (Ca o intenţie a poporului credincios la relatarea faptelor de seamă, pe când [acesta] este atenţionat să celebreze ceea ce se crede, el se gândeşte să aştepte ceea ce se citeşte) şi p. 484: „Hanc plebem Martyrum agonibus congaudentem intende clemens; et da singuris quod poscunt, qui sanctis trebuişti de hoste triumphare" (Îndreaptă-ţi milostiv privirea spre această mulţime de martiri bucurându-se laolaltă în lupte;

şi dă-le tuturor ce îţi cer, Tu care le-ai acordat [puterea] de a triumfa asupra vrăjmaşului).

81. Venantius Fortunatus, *Carm.*, V, 3, 11.

82. Greg. Tur., *VJ*, 25, 125.

83. Greg. Tur., *GM*, 50, 73.

84. Venantius Fortunatus, Carm., II, 7, 38 şi 41 – 42.

85. Helen Waddell, *Wandering Scholars*, Constable, London, 1927, p. 30.

CAPITOLUL CINCI

1. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Shibree, Wiley Book Co., New York, 1944, p. 377 (Citat după Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, trad. P. Drăghici, R. Stoichită, Editura Academiei, Bucureşti, 1968, p. 356).

2. *ILCV*, 1831; Y.M. Duval, Ch. Pietri, *Membra Christi. Culte des martyrs et théologie de leucharistie*, în „Revue des études augustiniennes", 21, 1975, pp. 289 – 301.

3. A. Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés*, în *Mélanges F. Braudel*, vol. II, Privat, Toulouse, 1973, p. 190.

4. Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage* în *Christian Culture*, Columbia University Press, New York, 1978, p. 15: „Un pelerin este cel ce renunţă la aspectele lumeşti ale religiei – care fac parte din practica religioasă pe plan local – pentru a se confrunta, într-un mediu special, îndepărtat, cu componentele şi structurile de bază ale credinţei sale în strălucirea lor nemijlocită, pură".

5. A Dupront, *Pèlerinages*, p. 191. De aici, reluarea constantă a temei în scrisori de edificare: este mai bine să mergi la Ierusalim sau să găseşti adevărata religie acasă? în favoarea călătoriei la Ierusalim: *Epistola Honorificentiae tuae*, 2, ed. C.P. Caspari, în *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, Mallingsche Buchdruck, Christiania, 1890, p. 8: „Et ego me, cum în patria consisterem, Dei destimabam esse cultorem et placebam mihi" (Şi eu, pe când stăteam în ţara mea, socoteamcă

sunt un [bun] închinător al lui Dumnezeu şi eram mulţumit de mine). împotrivă: Grigore de Nyssa, *Ep.*, 2, în *P.G.* 46, col. 1012C; Ieronim, *Ep.*, 58, 3 – totuşi scrisă din Ţara Sfântă. Dezbaterea a continuat: G. Constable, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages*, în „Studia Gratiana", 19, 1976, pp. 123 – 146.

6. Urs Peschow, *Fragmente eines Heiligensarkophags în Myra*, în „Istanbuler Mitteilungen", 24, 1974, pp. 225 – 231: marginea dreaptă de marmură are orificii pentru ca mirul tămăduitor să se poată scurge în afară.

7. J. Christern, *Das frühehristliche Pilgerheiligtum von Tebessa*, F. Steiner, Wiesbaden, 1976, pp. 245 – 246; Dupront, *Pèlerinages*, p. 204: „Au terme du voyage, de marcher encore" (La capătul călătoriei, era încă de mers).

8. Charles Pietri, *Roma Christiana*, Boccard, Paris, 1976, pp. 39 – 40.

9. Greg. Tur., *GM*, 27, 54.

10. Greg. Tur., *GM*, 27, 54.

11. Greg. Tur., *GM*, 27, 54.

12. *Collectio Avellana*, 218, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 36, Tempsky, Wien, 1895, pp. 678 – 679.

13. Vezi supra, cap. 2, p. 52 – 53.

14. *Miracula sancti Stephani*, 2, 6, în *P.L.* 41, col. 847.

15. *ILCV*, 2129: un mormânt cumpărat „ad domnu' Laurentium" Qângă Sfântul Laurenţiu).

16. Vezi supra, cap. 4, pp. 85 – 86; J.M. McCulloh, *The Cult of Relics in the Letters and Dialogues of Pope Gregory the Great. A Lexicographical Study*, în „Traditio", 32, 1975, pp. 158 – 161.

17. F. Prinz, *Stadtrömisch-italische Märtyrer und fränkische Reichsadel im Maas-Mosel-Raum*, în „Historische Jahrbuch", 87, 1967, pp. 1 – 25 este un bun exemplu pentru modul în care o regiune anterior periferică a contribuit cum se cuvine la creşterea importanţei sale

istorice prin aducerea de relicve din Italia. Povestea este aceeaşi pentru Anglia anglo-saxonă şi Europa Centrală.

18. F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, vol. II, Töpelmann, Giessen, 1912, p. 614 evidenţiază faptul că este vorba de un aspect al cultului relicvelor în mare măsură absent din lumea antică păgână.

19. Patrick J. Geary, *Furia Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1978.

20. W. Liebeschuetz, *Did the Pelagian Movement Have Social Aims*? în „Historia", 12, 1963, pp. 228 – 238; J.F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364 – 425*, Clarendon Press, Oxford, 1974, pp. 7 – 31; Paulin, *Ep.*, 31, 1: „Sed quia non habuimus huius muneris copiam et iile se spem eiusdem gratiae habere dixit a sancta Silvia" (Dar fiindcă nu am avut suma de bani [suficientă] pentru acel dar şi el a spus că are nădejdea aceluiaşi favor de la Sfânta Silvia), despre promisiunea unor relicve; Greg. Tur., *GM*, 5, 41: „Unde ei tanta ibidem fuisset gratia, ut meruisset" (De unde a avut el de asemenea atât de mare trecere încât a izbândit?), prima întrebare a unui episcop suspicios adresată purtătorului relicvelor; răspunsul fiind liniştitor: „Quando, inquit, Hierosolymis abii, Futen abbatem repperi, qui magnam cum Sophia augusta graţiam habuit" (Când am plecat din Ierusalim, zise, l-am aflat pe abatele Futen, care a avut mare trecere pe lângă Augusta Sofia).

21. Santo Mazzarino, *Stilicone e la crisi imperiale dopo Teodosio*, Signorelli, Roma, 1942, pp. 78 – 91; G. Dagron, *La naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 4SI*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974, p. 72; S.G. MacCormack, *Roma, Constantinopolis, the emperor and his Genius*, în „Classical Quarterly", 25, 1975, p. 148.

22. *ILCV*, 2068.

23. Helen Waddell, *Wandering Scholars*, Constable, London, 1927, p. 28.

24. Paulin, *Ep.*, 32, 3.

25. E.D. Hunt, *Saint Silvia of Aquítaine. The Role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West*, în „Journal of Theological Studies", n. s. 23, 1972, pp. 357 – 373; Kenneth G. Holum, *Pulcheria*'s *Crusade A.D. 421 – 422 and the Ideology of Imperial Victory*, în „Greek, Roman and Byzantine Studies", 18, 1977, pp. 153 – 172; Kenneth G. Holum, Gary Vikan, *The Trier Ivory, Adventus Ceremonial and the Relics oftă. Stephen*, în „Dumbarton Oaks Papers", 33.

26. Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage*, p. 233.

27. Augustin, *Sermones*, 319, 6, 6.

28. P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l hagiographie byzantine*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1950, p. 56, despre fragmentele în aramaică din scrisoarea lui Lucianus.

29. *Epistula Luciani*, 2, în *P.L.* 41, col. 809.

30. Ibid., 8, col. 815.

31. Ibid., 9, col. 815.

32. Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, 9, 17; Glenn F. Chesnut, *The First Christian Historians*, Beauchesne, Paris, 1977, pp. 167 – 200.

33. N.H. Baynes, *The Supernatural Defenders of Constantinople*, în *Byzantine Studies and Other Essays*, Athlone Press, London, 1960, pp. 248 – 260; P.J. Alexander, *The Strenght of the empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes*, în „Speculum", 37, 1962, pp. 349 – 357.

34. Pentru starea extraordinară dezvăluită într-un incident relatat de Augustin, vezi *Sermo de urbis excidio*, 9.

35. Dagron, *Formation d'une capitale*, p. 102 n. 7; Holum, Vikan, *The Trier Ivory*, despre calitatea comemorativă a reliefului de fildeş ce reprezenta sosirea relicvelor Sfântului Ştefan. Nu trebuie să uităm niciodată disponibilitatea ritualurilor laice, de substrat păgân, pentru salvarea oraşului: cetăţenii se adunau la picioarele

statuii de porfir a lui Constantin, „cu jertfe, arzând lumânări şi tămâie, cu implorări pentru a preîntâmpina catastrofele”: Philostorgius, *Historia Ecclesiastica*, 2, 7; Dagron, *Formation d’une capitale*, pp. 307 – 309, pentru alte exemple ale unui mit în totalitate necreştin al cetăţii şi protejării sale.

36. G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1969, p. 58.

37. Grigore de Nyssa, *Vita Macrinae*, în *P.G.* 46, col. 981B.

38. Vezi supra, cap. 3, pp. 72 – 73.

39. Paulin *Ep.*, 31, 1: „Accipite ergo ab unanimis fratribus în omni bono vestrum sibi consortium cupientibus” (Primiţi aşadar [acestea] de la fraţii ce-şi doresc în deplină armonie comunitatea [desăvârşită] de bunuri cu voi).

40. Vezi scrisoarea notabilităţilor din Hermoupolis Magna către un filosof care le reprezenta interesele la curtea lui Gallienus; ei se rugau ca „Hermes, zeul oraşului nostru de baştină, să fie mereu cu tine”: G. Méautis, *Hermoupolis la Grande*, Université de Neuchitel, Lausanne, 1918, p. 175. Paulin s-a bucurat întotdeauna de protecţia lui Felix în călătoriile sale: *Carm.*, 12, 25 şi 13; el spera ca Sulpicius Severus să păstreze un fragment din Sfânta Cruce ca s-o poarte cu sine, „ad cotidianam tutelam atque médecinam” (spre zilnică pază şi tămăduire): *Ep.*, 32, 7; când a fost deportat în nord ca ostatic, tatăl lui Grigore de Tours a luat cu el un medalion de aur cu relicve ale căror nume îi erau necunoscute: Greg. Tur., *GM*, 83, 94; aceste relicve i-au oferit aceeaşi protecţie ca şi alte amulete: de exemplu, *Codex Bonnensis*, 218 (66 a) în J. Tambornino, *De Antiquorum Daemonismo*, Töpelmann, Giessen, 1909, p. 26; Grigore însuşi călătorea cu relicve ale Sfântului Martin în jurul gâtului, „licet temerario ordine” (e îngăduit pentru situaţii neprevăzute): Greg. Tur., *VM*, III, 17, 187; J. Engemann, *Magische Übelabwehr in der Spätantike*, în „Jahrbuch für Antike und

Christentum”, 18, 1975, pp. 22 – 48.

41. Ambrozie, *Ep.*, 22, 12 (Vezi în româneşte Ambrozie, *Scrieri*, partea a doua, trad. David Popescu, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1994 (col. „P. S. B.”, 53), p. 127); Papa Damasus a fost şi el implicat personal în descoperirea şi consfinţirea mormintelor martirilor în catacombele din Roma, într-un mod care a subliniat relaţia lui personală cu acestea: *ILCV*, 1981, 7; 1993, 9 – 10.

42. Sidonius Apollinaris, *Ep.*, VII, 1, 7.

43. P. Brown, *Relies and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, University of Reading Press, Reading, 1977 (col. „Stenton Lectures”), p. 15.

44. Gaudentius de Brescia, *Sermones*, 17, în *P.L.* 20, col. 965A.

45. Ibid., col. 964A.

46. Ibid., col. 965A: „Idoneos veneratores tanti nos esse muneris approbantes” (Admiţând că noi suntem nişte adoratori potriviţi ai unui dar atât de însemnat).

47. Ibid., col. 971A.

48. Ibid., col. 960 A.

49. Paulin, *Ep.*, 18, 9.

50. Ibid., 18, 4.

51. E. Demougeot, *La Gaule nord-orientale à la veille de l’invasion gérmanique*, în „Revue historique”, 236, 1966, pp. 17 – 46.

52. Soţia unui prefect din Galia a fost adusă înapoi din Trier la Pavia pentru a fi înmormântată: E. Gabba, G. Tibiletti, *Una signora di Treveri sepolta a Pavia*, în „Athenaeum”, n. s. 38, 1960, pp. 253 – 262.

53. Paulin, *Ep.*, 18, 5.

54. Inocenţiu, *Ep.*, 2, în *P.L.* 20, col. 469B.

55. Victricius de Rouen, *De laude sanctorum*, 1, în *P.L.* 20, col. 443B.

56. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1912, p. 65.

57. Victricius, *De laude*, 1, 444B.

58. Victricius, op. cit., 2, 445A.

59. Victricius, op. cit., 6, 448B; cf. Paulin, *Ep.*, 32, 17: „Hic simul unum pium completitur area coetum et capit exiguo nomina tanta sinu” (El a strâns laolaltă în relievar o unică mulţime pioasă şi într-un pliu îngust a cuprins atâtea nume).

60. Victricius, op. cit., 7, 449E.

61. Victricius, op. cit., 1, 444A; J. Gagé, *Membra Christi et la déposition des reliques sous l’autel*, în „Revue archéologique”, 5, ser. 9, 1929, pp. 137 – 153.

62. Relicvele celor patruzeci de martiri din Sebaste, fiind cenuşă, erau literalmente imposibil de distins şi reprezentau deci imaginea perfectă a unui grup indisolubil legat: Gaudentius, *Sermones*, 17, 97IA.

63. A.P. Billanovich, *Appunţi di agiografia aquíleiense*, în „Rivista di storia della chiesa în Italia”, 30, 1976, pp. 5 – 24.

64. Ch. Pietri, *Concordia Apostolorum et Renovatio Urbis* (*Culte des martyrs et propagande pontificale*), în „Mélanges d’archéologie et d’histoire”, 73, 1961, pp. 275 – 322 şi *Roma Christiana*, vol. I, Boccard, Paris, 1976 (col. „Bibliothèque de l’École Française d’Athènes et Rome”, 224), pp. 350 – 351: şi Petru, ca şi Moise, este un simbol al bunei înţelegeri într-o comunitate rebelă. P.A. Février, *Natale Petri de cathedra*, în *Comptes rendus de l’Académie d’inscriptions et Belles-Lettres*, 1977, pp. 514 – 531.

65. *Chromace d’Aquilée. Sermons*, ed. J. Lemarié, Cerf, Paris, 1969 (col. „Sources chrétiennes”, 154), p. 182.

66. Vezi supra, cap. 2.

67. I.N. Wood, *Early Merovingian Devotion in Town and Country*, în *The Church în Town and Countryside*, ed. D. Baker, Blackwell, Oxford, 1979 (col. „Studies în Church History”, 16), p. 72.

68. Greg. Tur., *VJ*, 30, 126 – 127; despre Brioude ca punct de întâlnire al unor oraşe separate, Wood, *Early Merovingian Devotion*, p. 74; cf. Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage*, pp. 200 – 201, pentru un rol

analog în timpurile moderne al oraşului Le Puy: „despărţit de marile centre administrative”.

69. Greg. Tur., *LH*, IX, 20, 438: la încheierea tratatului de la Andelot din 588 p. Chr., regii şi-au promis reciproc „pura et simplex (...) în Dei nomine concordia” (concordie curată şi simplă în numele lui Dumnezeu). Buna înţelegere a francilor a fost un mit transmis Bizanţului, în mod posibil prin ambasadori: Agathias, *Historiae*, 1, 2. Nevoia de bună înţelegere se poate să fi influenţat atitudinile episcopatului şi aristocraţiei galo-romane şi să fi garantat ca împărţirea puterii între regii merovingieni să se facă pe criterii teritoriale: I.N. Wood, *Kings, Kingdoms and Consent, in Early Medieval Kingship*, ed. P.H. Sawyer, I.N. Wood, The School of History, University of Leeds, Leeds, 1977, pp. 6 – 29 – un nou început pentru un subiect vechi. Pentru propriile dorinţe sincere ale lui Grigore: Greg. Tur., *LH*, 5 praef. Despre solidaritatea ecleziastică manifestată în sinoadele frecvente: Sinodul de la Orléans (541 p. Chr.), canon 38, ed. C. de Clercq, în *Concilia Galliae*, în *Corpus Christianorum*, 148A, Brepols, Tumhout, 1963, p. 142: „Ut per unitatem antestitum ecclesiastica fulgeat disciplina et inconvulsa maneat constitutio sacerdotum” (Pentru ca prin unitatea înaintestătătorilor să strălucească disciplina bisericească şi organizarea preoţilor să rămână neclintită).

70. Greg. Tur., *VJ*, 50, 133.

71. Sabine G. MacCormack, *Change and Continuity în Late Antiquity. The Ceremony of Adventus*, în „Historia”, 21, 1972, pp. 721 – 752; N. Gussone, *Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien. Victricius von Rouen De laude sanctorum*, în „Frühmittelalterliche Studien”, 10, 1976, pp. 125 – 133; pentru o sculptură din secolul al VI-lea reprezentând un transfer la Vienne: „Bulletin de la Société des amis de Vienne”, 67, 1971, p. 31, fig. 2; ceremonia a supravieţuit în formele ei laice în Galia: Greg. Tur., *LH*, VI, 11, 281; VIII, 1, 370.

72. Sabine G. MacCormack, *Art and Ceremonial in*

the Later Roman Empire, University of California Press, Los Angeles, Berkeley, 1980.

73. Victricius, *De laude*, 12, 454D-455A; Venantius Fortunatus, *Carm.*, V, 3, 3; Greg. Tur., *LH*, VIII, 1, 370: Parada pentru întâmpinarea regelui cuprindea evrei şi sirieni, care cântau în ebraică şi siriacă. A se compara cu Grigore de Nazianz, *Oratio*, XXI, 29; *P.G.* 35, col. 1116B.

74. Victricius, *De laude*, 2, 446B: „Hinc denique totius populi circa maiestatem vestram unus affectus" (De aici, în sfârşit, afecţiunea unică a poporului întreg în jurul majestăţii voastre).

75. P. Andrieu-Guitrancourt, *La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice*, în „Recherches de science religieuse", 40, 1952, pp. 90 – 106.

76. Victricius, *De laude*, 3, 445C.

77. Contele Becco a venit la mormântul Sfântului Iulian de la Brioude, în ţinută de gală, urmat de suită. Nu s-a întâmplat nimic de bine cu acea ocazie; dar s-a intenţionat a fi o prezentă anuală la sărbătoare: Greg. Tur., *VJ*, 16, 121.

78. Mi se pare greu să nu leg acest lucru de formele uluitoare ale ceremoniei primirii de către Clovis a însemnelor de consul la Tours în 507 p. Chr. Ceremonialul se leagă în fiecare punct de drumul procesiunii ce făcea parte din cultul Sfântului Martin: Greg. Tur., *LH*, II, 38, 89.

79. Venantius Fortunatus, *Carm.*, IV, 26, 14 – 17; cf. *Carm.*, II, 8, 23 – 27, despre Launebodis şi soţia sa Bercthruda, care au construit biserica Sfântului Severinus, ceea ce niciun roman nu a făcut, în vreme ce Bercthruda făcea danii personal: despre integrarea femeilor prin acţiuni caritabile, vezi supra, cap. 2. pp. 54 – 56.

80. Greg. Tur., *VM*, II, 28, 169. Aceasta se întâmpla în preajma Paştelui, când membrilor de vază ai comunităţii li se ordona să nu stea în vilele lor, ci să vină la ceremonii pentru a primi binecuvântarea episcopului: Sinodul de la Orléans, canon 25, în *Concilia Galliae*, p. 11; *Concilium Epaonense*, 35, 33; Clermont, 15, 109.

81. Greg. Tur., *VM*, II, 14, 163.

82. Greg. Tur., *VM*, I, 11, 145.

83. Greg. Tur., *VJ*, 9, 118: „Visum est ei quasi multitudo catenarum ab eis membris solo decidere” (I s-a părut ca o mulţime de lanţuri căzând pe pământ [de la sine] din jurul membrelor sale); Greg. Tur., *GC*, 86, 354; 93, 357.

84. P. Brown, *Relics and Social Status*, pp. 19 – 21, pentru efectul acestei ceremonii asupra poziţiei episcopului. Alegerea sa a fost un rezultat al unui *consensus* al comunităţii în favoarea sa, astfel încât acel *consensus* al sărbătorii sfântului era o reinterpretare şi o revalidare a respectivei alegeri. Vezi V. Crapanzano, *The Hamadsha. A Study în Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press, Los Angeles, Berkeley, 1973, pp. 116 – 117, pentru o demonstraţie analoagă de consens la „sosirea” altarului (*mizwar*) la mormântul sfântului. Episcopul ideal era cel care menţinea un nivel ridicat de bună înţelegere: Venantius Fortunatus, *Carm.*, III, 4, 25 – 26, despre Leontius de Bordeaux: „N-am suos cives placida şic voce monebat, / confiteris ut hune ad sua membra loqui” (Căci îi sfătuia cu glas aşa blând pe cetăţenii săi / încât ai fi dat mărturie că acesta vorbeşte cu propriile-i membre). A rămas un ideal îndepărtat: P. Brown, *Relics and Social Status*, pp. 17 – 20.

85. Despre cei executaţi cu violenţă: A.D. Nock, *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1926, p. XCN n. 219 şi *Tertullian and the Ahori*, în „Vigiliae Christianae”, 4, 1950, pp. 129 – 141 şi în *Essays în Religion and the Ancient World*, vol. II, ed. Z. Stewart, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 712 – 719. Sfântul Martin a trebuit să hotărască dacă un mormânt era al unui martir sau al unui tâlhar executat: Sulpicius Severus, *Vita Martini*, 11.

86. Sulpicius Severus, *Vita Martini*, 20; *Dialogi*, 2, 3; 2, 5; 3, 4; 3, 8; 3, 11 – 13.

87. Victricius, *De laude*, 1, 443A.

88. Aceasta era o tendinţă mult mai răspândită decât am crede. Comunităţile creştine erau gata să venereze ca martir pe oricine considerau ele că a fost executat pe nedrept de către autorităţile laice romane. Vezi extraordinara *Scrisoare 1* a lui Ieronim: *De mulieresepties percussa* despre un incident din acea perioadă de la Vercelli. împăratul Valentinian I a fost împiedicat să execute membrii consiliilor municipale din trei cetăţi din Panonia de teama că vor fi veneraţi ca martiri, aşa cum s-a întâmplat cu curtenii executaţi la Milano: Ammianus Marcellinus, XXVII, 7, 5 – 6 (trad. rom. cât., pp. 451 – 452); H.I. Marrou, *Ammien Marcellin et les Innocents de Milan*, în „Recherches de science religieuse", 40, 1952, pp. 179 – 190.

89. Vezi Prudentius, *Peristephanon*, 2, 313 – 488, despre martiriul însufleţit şi vorbăreţ al Sfântului Laurenţiu. Totuşi, într-o vreme în care averea Bisericii Romane era notorie şi se credea că preoţii au fost supuşi abia de curând la torturi judiciare de către un prefect păgân al oraşului, întreg poemul este deosebit de actual: Symmachus, *Relatio*, 21.

90. *Miracula sandi Stephani*, II, 5, 851.

91. Ibid., II, 5, 852.

92. Ibid., II, 5, 852.

93. Activităţile proconsulilor de Cartagina erau supuse judecăţii poporului, sub forma aclamaţiilor sau fluierăturilor când numele le erau citite de pe o listă: PseudoProsper de Aquítania (Quodvultdeus), *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, 5, 14 – 15, în *P.L.* 51, col. 855.

94. P. Brown, *Augustine of Hippo*, University of California Press, Los Angeles, Berkeley, 1967, pp. 336 – 337.

95. Aşa cum s-a întâmplat în relaţiile dintre conţii franci din Auvergne şi mormântul Sfântului Iulian de la Brioude: Greg. Tur., *VJF* 16, 121, cazul contelui Becco; ibid., 43, 131, puterea unei fâşii de mătase care atârnă din

mormânt tămăduieşte „et potestas iudicum, quotienscumque in eo loco superflue egit, confusa discessit” (şi ori de câte ori puterea judecătorilor a acţionat în acest loc peste măsură, a răspândit confuzii (tulburări).

96. *Epistula Severi ad omnem ecclesiam*, în *P.L.* 41, col. 821 – 832.

97. Ibid., 2, 822.

98. Ibid., 4, 823.

99. Ibid., 10, 825. Îşi povestesc chiar unii altora visele în această perioadă de criză: ibid., 8, 824.

100. Ibid., 4, 823: „Christiani autem ut corde, ita etiamet viribus humiles (…) patroni Stephani patrocinium deprecabantur” (însă după cum creştinii din [toată] inima, tot astfel şi oamenii simpli cu [toate] puterile [lor], implorau protecţia patronului Ştefan).

101. Ibid., 5 – 6, 823, despre ambele părţi se vorbeşte ca despre „armate”; ibid., 9, 824: sunt înarmaţi cu bâte, pietre şi funii, făcând o demonstraţie de forţă pe care legea romană o permitea doar împotriva tâlharilor; unii evrei convertiţi erau violent de sinceri: ibid., 14, 829: „Ego igitur vitae meae periculo consulens ad ecclesiam i-am pergam, ut necem quae mihi paratur effugiam” (Eu aflând aşadar de primejduirea vieţii mele, mă îndrept acum către Biserică, spre a scăpa de uciderea ce mi se pregăteşte).

102. Ibid., 3, 823.

103. Ibid., 10, 825.

104. Ibid., 11, 826; 13, 827 – 828.

105. Deşi Severus este încântat că nu erau evrei stabiliţi în Iammona, nu există nicio dovadă că el sau susţinătorii lui intenţionau să-i alunge pe evrei de pe insulă sau că-aveau căderea să o facă: ibid., 2, 822.

106. Ibid., 12, 826; 14, 829; 17, 831; 18, 832: viniete deosebite cu statutul şi legăturile dintre familiile de evrei. După cum un membru mai tânăr al unei familii i-a spus lui Theodorus: „Quid times, domine Theodore? Şi vis certe

securus et honoratus et dives esse, în Christum crede, sicut et ego credidi. Modo tu stas, et ego cum episcopis sedeo" (De ce te temi, stăpâne Theodorus? Dacă vrei într-adevăr să fii în siguranţă şi onorat şi bogat, crede în Cristos, după cum şi eu am crezut. Acum tu stai în picioare şi eu şed cu episcopii). Despre semnificaţia patronilor laici care şedeau alături de episcop în calitate de colideri ai comunităţii, vezi Iulian, *Ep.*, 18, 450C.

107. Ibid., 15, 830. La început, au crezut că este un înger.

108. Ibid., 15, 830.

109. Ibid., 17, 831.

110. *Miracula sancti Stephani*, II, 1, 843.

CAPITOLUL ŞASE

1. Ieronim, *Ep.*, 103, 13.

2. J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. IX, Venezia, 1776, 77 IB.

3. Greg. Tur., *VP*, XV, 3, 272.

4. Augustin, *Ep.*, 78, 3: „Ubi mirabiliter et terribiliter daemones confitentur" (Unde se destăinuiesc demonii în chip misterios şi înfricoşător).

5. J. Stuiber, *Heidnische und christliche Gedächtniskalendar*, în „Jahrbuch für Antike und Christentum", 3, 1960, p. 30.

6. N.Z. Davis, *The Reasons of Misrule* şi *The Rites of Violence*, în *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, Stanford, 1975, pp. 97 – 123; 152 – 187.

7. Am găsit cel mai mult material în S.M. Shirokogoroff, *The Psycho-Mental Complex of the Tungus*, Routledge, Peking and London, 1935; M. Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Plon, Paris, 1958; *Spirit Mediumship and Society în Africa*, ed. J. Beattie, J. Middleton, Routledge, London, 1969; I. Lewis, *Extatic Religion*, Penguin, Harmondsworth, 1971.

8. *Exorzismus*, în *Reallexikon für Antike und*

Christentum, vol. VII, Hiersemann, Stuttgart, 1969, pp. 44 – 117; *Geister*, ibid., vol. IX, 1975, pp. 546 – 797.

9. P. Brown, *The rise and Function of the Holy Man în Late Antiquity*, în „Journal of Roman Studies", 61, 1971, pp. 88 – 89.

10. Greg. Tur., *VJ*, 30, 127.

11. Paulin, *Carm.*, 14, 35: „... latet ultor, poena videtur" (pedepsitorul stă ascuns, pedeapsa e vădită).

12. Victricius de Rouen, *De laude sanctorum*, 11, în *P.L.* 20, col. 453D-454A.

13. T. Mommsen, *Römischer Strafrecht*, Dunckner & Humboldt, Leipzig, 1899, pp. 405 – 408.

14. Sulpicius Severus, *Dialogi*, 3, 6, în *P.L.* 20, col. 215C: „Videres sine interrogatione vexatos et sua crimina confitentes" (I-ai vedea zgâlţâindu-se fără interogatoriu şi mărturisindu-şi crimele).

'15. Ibid.

16. *Vita sandi Severi Viennensis presbyteri*, în „Analecta Bollandiana", 5, 1886, p. 422: „Cum se daemonia nullis fantasiae figmentis ab e o possent ullatenus expedire, qui nulla quiverit locali visibilitate conspicari, sed negoţium magis perambulans în tenebris" (în niciun fel nu puteau să alunge demonii cu plăsmuiri ale închipuirii, din acest om, [având în vedere] că el nu s-a potolit sub ochii localnicilor [ce-l ţineau sub observaţie] ci mai mult şi-a făcut mendrele bântuind la adăpostul tenebrelor).

17. Sulpicius Severus, *Vita Martini*, 21, 1.

18. Sulpicius Severus, *Dialogi*, II (III), *15, 220 – 221.

19. Sulpicius Severus, *Vita Martini*, 18, 2.

20. K.K. Kirk, *The Vision of God*, Longman, London, 1931, pp. 275 – 279.

21. *Vita Rusticulae*, 13, în *Monumenta Germaniae Historica*. *Scriptores Rerum Merovingicarum*, 4, Hahn, Hannover, 1892, p. 346.

22. Demonizările aveau loc mai frecvent la mormântul Sfântului Felix, pe măsură ce se apropia

sărbătoarea acestuia: Paulin, *Carm.*, 23, 58. Paulin era pe deplin conştient de asemănarea dintre comportamentul demonizaţilor şi stările de transă din cadrul bacanalelor: *Carm.*, 19, 276: „sacrorum memores veterum…” (amintindu-şi de străvechile ritualuri sacre). Dar el a perceput inducerea şi vindecarea demonizării ca pe o anchetă judiciară efectuată de sfânt.

23. *Statuta ecclesiae antiqua*, 62 şi 64, ed. G. Morin, în *Sandi Caesarii A relatensis Opera Varia*, vol. II, Maredsous, 1942, pp. 94 – 95.

24. Greg. Tur., *LH*, VIII, 29, 349.

25. Ibid., IV, 11, 142.

26. Greg. Tur., *VP*, XVII, 2, 279.

27. Paulin, *Carm.*, 14, 34.

28. Ibid., 26, 307 – 318.

29. Ieronim, *Ep.*, 108, 13.

30. Paulin, *Carm.*, 23, 66 – 68; 88 – 94.

31. Ibid., 26, 352.

32. F. Dölger, *Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, F. Schöningh, Paderborn, 1909, pp. 56 – 62; 75 – 76.

33. Paulin, *Carm.*, 23, 124 – 125; Venantius Fortunatas, *Carm.*, I, 1, 1: „emicat aula potens solido perfecta métallo / quo sine nocte manet continuata dies / invitat locus ipse deum sub luce perenni” (desăvârşită din metal masiv, se înalţă puternică bazilica / unde ziua neîntreruptă stăruie fără de noapte / [şi] locul însuşi îl invită pe Dumnezeu sub lumina perenă).

34. *ILCV*, 1769A.

35. Augustin, *Ep.*, 78, 3.

36. Venantius Fortunatas, *Carm.*, II, 16, 30, despre un hoţ al viilor Sfântului Médard: „Te praesente tarnen non licet esse reum” (Când tu eşti prezent, nu se cuvine totuşi să existe vreun vinovat).

37. Greg. Tur., *VM*, II, 4, 161; II, 57, 178; II, 58, 178; II, 59, 179; III, 46, 193; IV, 46, 211; *GC*, 67, 338.

38. W.C. Till, *Die koptischen Rechtsurkunden aus*

Theben, în *Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 244, 3, Wien, 1964, p. 173; L.S.B. MacCoull, *Child Donations and Child Saints în Coptic Egypt*, în „East European Quarterly”, 13, 1979, pp. 409 – 415.

39. Greg. Tur., *VJ*, 31, 127. Pătrunderea unui animal potenţial periculos în mulţime cu ocazia unei sărbători este un motiv antic: L. Robert, în „Hellenica”, 11 – 12, 1960, p. 543, despre un bou aflat în procesiunea lui Zeus Panamaros la Stratonideea. (Minunea, desigur, este aceea că boul a plecat fără a fi sacrificat şi mâncat: „Ce brave boeuf sociable a d’ailleurs eu de la chance” (Acest bou de treabă şi sociabil a avut, de altfel, noroc). Dar în acest caz, comportarea bună a boului nu s-a considerat că reflectă „prezenţa” judiciară a zeului, ci că oglindeşte atitudinea religioasă impecabilă a preotului care oficia.

40. Marcellus Burdigalensis, *De medicamentis*, hrsg. M. Niedermann, üb. J. Kollesch, D. Niebel, 2 Bände, Akademie Verlag, Berlin, 1968 (col. „Corpus Mediocrum Latinorum”, 5); Aline Rousselle, *Du sanctuaire au taumaturge. La guérison en Gaule au IVe siècle*, în „Annales”, 31, 1976, pp. 1085 – 1107.

41. J.F. Matthews, *Western Aristocraties and Imperial Court*, Clarendon Press, Oxford, 1974, pp. 155 – 156; 159 – 160.

42. Marcellus, *De medicamentis*, praef. 2, 2.

43. J. Grimm, *Über Marcellus Burdigalensis*, în *Kleinere Schriften*, F. Dümmler, Berlin, 1865, pp. 121 – 125.

44. [H. J. Rose], *Superstition*, în *The Oxford Classical Dictionary*, 2nd ed., Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 1024: „Amestecul extraordinar de leacuri tradiţionale şi magie care a ajuns până la noi de la Marcellus din Bordeaux”.

45. V. Crapanzano, *The Hamadsha. A Study în Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1973, p. 133. Loring M. Danforth,

The Role of Dance in the Ritual Therapy of the Anastenaria, în „Byzantine and Modern Greek Studies”, 5, 1979, pp. 144 – 148.

46. *Miracula sanctae Theclae*, 2, în *P.G.* 85, col. 568C, *Vie et miracles de sainte Thècle*, no. 18, ed. C. Dagron, în „Subsidia Hagiographica”, 62, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p. 338. „Femeia Ava era încă păgână. Dar ea nu îi ura pe evrei, nici nu îi ocolea pe creştini. Se oprea la toate persoanele şi riturile”. O fată vindecată la mormântul Sfântului Martin de la Tours a revenit la păgânism după ce s-a întors în satul ei: Greg. Tur., *VM*, I, 2, 137.

47. Crapanzano, *The Hamadsha*, p. 179.

48. Rousselle, *Du sanctuaire au taumaturge*, p. 1095.

49. Despre ororile chirurgiei, vezi Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, XXII, 8, 106 – 119, despre spaima unui om care aştepta să fie operat.

50. Marcellus, *De medicamentis*, praef. 3, 2.

51. Pliniu cel Tânăr, *Ad amicos de medicina*, citat de Marcellus, op. cit., p. 34; Oribasius, *Liber ad Eunapium*, Teubner, Leipzig, 1926 (col. „Corpus Mediocrum Graecorum”, 6, 3), pp. 317 – 318.

52. *Every Man His Own Doctor*; *or The Poor Planter’s Physician* (1734), Printing and Post Office, Williamsburg, Va., 1971. Datorez această referinţă şi un exemplar al acestui manual încântător bunăvoinţei lui Guy Lytle.

53. Ibid., p. 45.

54. A. Rousselle, *Du sanctuaire au taumaturge*, p. 1092.

55. Marcellus, *Carmen de speciebus*, 1 – 4, 624.

56. Ibid., 20 – 21, 624: „Quae quis natura bonis terraque marique / Edidit, ilia suiş altrix simul atque creatrix” (Natura a dat la iveală celor buni atâtea lucruri şi pe pământ şi pe mare / Ea deopotrivă hrănitoare şi creatoare pentru a-i săi).

57. Despre doctori ca „fii ai lui Asclepios”: Glen Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*,

Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 69 – 70.

58. J. Grimm, *Über die marcellischen Formein*, în *Kleinere Schriften*, pp. 152 – 172.

59. J.F. Matthews, *Gallic Supporters of Theodosius*, în „Latomus", 30, 1971, pp. 1083 – 1087.

60. De aici, materialul bogat extras din cărţi, din care un cititor al secolului al V-lea putea afla, de exemplu, formula pastei de dinţi utilizate de Octavia, sora lui Augustus: Marcellus, *De medicamentis*, XIII, 1, 2 şi leacurile pentru coşuri şi hipertensiune ale Liviei Augusta: ibid., XV, 6, 248; XXXV, 6, 588. Se presupune că ingredientele veneau din toată lumea cunoscută: Marcellus, *Carmen de speciebus*, 41 – 67.

61. Marcellus, *De medicamentis*, praef. 2, 2.

62. Ibid., 4, 2.

63. De aici, reţinerea extremă cu care mulţi păgâni acceptau exorcismul ca formă de tămăduire. Ceea ce le repugna nu era credinţa în demoni sau posibilitatea demonizării ca atare, ci acea *psychodrame* de autoritate şi dependenţă pe care o presupunea vindecarea: Plotin, *Enneade*, II, 9, 14: „Această pretenţie le poate spori importanţa în ochii norodului care căsca gura la puterile vrăjitorilor". Este exact ceea ce se presupunea că făcea mulţimea la un mormânt creştin: Paulin, *Carm.*, 14, 40: „… concurrit hiantum turba tremens hominum" (s-a adunat în fugă o ceată de oameni tremurând cu gura căscată).

64. Marcellus, *De medicamentis*, VIII, 30, 122.

65. Greg. Tur., *GM*, 50, 73; vezi supra, cap. 4.

66. Rousselle, *Du sanctuaire au taumaturge*, p. 1095.

67. Popasul îndelungat nu pare a fi fost practicat la mormintele creştine din Galia, cu tot ce implică el: P. Brown, *Eastern and Western Christendom în Late Antiquity. A Parting of the Ways*, în *The Orthodox Churches and the West*, ed. D. Baker, Blackwell, Oxford, 1976 (col. „Studies în Church History", 13), pp. 18 – 19.

68. Greg. Tur., *Vf*, 46, 132.

69. P. Brown, *Relics and Social Status in the Age of*

Gregory of Tours, University of Reading Press, Reading, 1977 (col. „Stenton Lectures”), pp. 8 – 9.

70. Caesarius de Arles, *Sermones*, 44, 7, ed. G. Morin, în *Corpus Christianorum*, 103, Brepols, Tumhout, 1953, p. 199.

71. Greg. Tur., *VM*, 1, 26, 151: un vânător ce suferea de panică isterică în pădurile Franciei a fost mai întâi tratat de rude „Ut moş rusticorum habet, sortilegis et hariolis ligamenta ei potiones deferebant” (După cum este obiceiul ţăranilor, îi aduceau bandaje, băuturi de leac de la vraci şi ghicitoare).

72. Greg. Tur., *VJ*, 46, 132.

73. Greg. Tur., *GM*, 100, 105.

74. *Memoirs of the Baron de Tott on the Turks and Tartars*, vol. I, London, 1785, citat în F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip* II, trans. S. Reynolds, Collins, London, 1972, p. 40.

75. Teodoret al Cyrului, *Historia religioasa*, în *P.G.* 82, col. 1444BC. Aici, sfinţii sunt numiţi suficient de clar „protectori ai oraşelor”.

76. Sebastián Mariner, *La difusiôn del cristianismo como factor de latiniziciôn*, în *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIE Congrès International d'Études Classiques, Madrid, 1974*, Editura Academiei, Bucureşti; Les Belles Lettres, Paris, 1976, pp. 271 – 282; J. Whatmough, *The Dialectics of Ancient Gaul*, Harvard University Press, Cambridge, 1970; P. Brown, *Christianity and Local Culture în Late Roman Africa*, în „Journal of Roman Studies”, 58, 1968, republicat în *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Faber, London, 1972, pp. 289 – 290; J. Ropert, *Mentalité religieuse et régression culturelle dans la Gaule du IVE au VIIIe siècle*, în „Les Cahiers de Tunisie”, 24, 1976, pp. 45 – 68.

77. J. Gêffcken, *The Last Days of Graeco-Roman Păgânism*, trans. Sabine MacCormack, North Holland, Amsterdam, 1978, pp. 25 – 29, cu trimiteri bibliografice

aduse la zi de către traducătoare, la notele de subsol, pp. 85 – 87. E. Wightman, *Il y avait en Gaule deux sortes de Gaulois*, în *Assimilation et résistance*, pp. 407 – 420, subliniază corect rolul categoriilor preexistente în societatea celtică, mai degrabă decât impactul romanilor, în procesul de despărţire de trecut în Galia.

78. F. Dôlger, *Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter*, în „Antike und Christentum", 6, 1958, pp. 297 – 320.

79. Greg. Tur., *VM*, I, 27, 151; C.E. Stancliffe, *From Town to Country. The Christianisation of the Touraine*, în *The Church în Town and Countryside*, ed. D. Baker, Blackwell, Oxford, 1979 (col. „Studies în Church History", 16), pp. 43 – 51 este un studiu serios.

80 I.N. Wood, *Earely Merovingian Devotion in Town and Country*, în *Tht Church în Town and Countryside*, p. 72.

ol. Greg. Tur., *VP*, 80, 349: un ţăran refuză să se oprească din lucru pentru praznicul unui sfânt: „Melius est eram opus necessarium în domo exercere, quam tăiem sanctum excolere" (Căci este mai bine să-ţi faci munca trebuincioasă în casă decât să venerezi asemenea sfânt).

82. În ţinutul sălbatic Estremadura, ţăranii pur şi simplu au masacrat un om sfânt instalat recent: „Melius est nobis mori quam tali domino servire" (Mai bine este pentru noi să murim, decât să slujim unui asemenea stăpân): *The Vitas Patrum Emeritensium*, 3, 8, ed., trans. J.N. Garvin, Catholic University of America, Washington, D.C., 1940, p. 158.

83. Greg. Tur., *VP*, 80, 349: „O cruda rusticitas, quae semper in Deum et eius amicos murmuras" (O, necoaptă rusticitate, care mereu armuri împotriva lui Dumnezeu şi a prietenilor Acestuia).

84. Pentru o posibilă analogie în privinţa apariţiei cultelor tămăduitoare printre populaţiile aflate la periferia influenţei greceşti în Tracia în secolul al IV-lea şi al III-lea î.Hr.: I. Chirassi-Colombo, *Acculturation et cultes*

thérapeutiques, în *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, ed. F. Dunând, P. Lévêque, Brill, Leiden, 1975, pp. 96 – 111: Apollo, zeul grec, aducând atât boala cât şi vindecarea, aduce şi aculturaţia.

85. Greg. Tur., *VJ*, 27, 127.

86. M. Renard, *Technique et agriculture en pays trévire et rémois*, în „Latomus", 18, 1959, pp. 321 – 333; J. Kolendo, *La moissonneuse antique*. În „Annales", 15, 1960, pp. 1099 – 1114.

87. Greg. Tur., *VM*, I, 40, 150: „Ut putaris cum denuo fuisse renatum" (După cum ai socotit că acesta iarăşi a renăscut).

88. Greg. Tur., *VM*, I, 25, 151: „Oblitisque parentibus, in eo loco usque hodie beneficio accepte deservit" (Uitându-şi părinţii [şi rudele apropiate], a slujit în acest loc până azi pentru binefacerea primită).

89. Greg. Tur., *VM*, III, 46, 193: o femeie de la ţară din zona Poitiers a paralizat din nou când stăpânii ei au chemat-o înapoi; *VM*, II, 59, 179: o femeie care şi-a dobândit libertatea, dar s-a aflat în pericol de a fi vândută ca sclavă barbarilor de către fiii stăpânului ei, a paralizat, „virtute sancti, quo facilius defensaretur" (prin puterea sfântului, ca să fie mai uşor protejată). Despre felul în care mormintele ofereau protecţie femeilor, vezi supra, cap. 2, pp. 52 – 53.

90. Greg. Tur., *VJ*, 45, 131.

91. J. Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, vol. I, Mouton, Paris, 1976, pp. 25 – 48.

92. Greg. Tur., *VP*, XI, 2, 254: apariţia Sfântului Martin într-o viziune a femeii Leubella care aducea *oblationes* Qertfe de ispăşire) în timpul ciumei din 571.

93. Greg. Tur., *LH*, VII, 44, 365, în timpul foametei.

94. Greg. Tur., *LH*, IX, 6, 418.

95. Ibid., 417: „Ut iuniorem sibi beatum Martinum esse diceret, se vero apostolis coaiequaret" (Deşi zicea că este mai mic decât fericitul Martin, în realitate se socotea

egal cu apostolii).

96. Ibid., 420: „Mulţi eram sunt qui has seductiones exercentes populum rusticum în errore ponere non desistunt” (Mulţi sunt aşadar cei care, profesând atari amăgiri, nu încetează să azvârle în greşeală poporul de la ţară).

97. Când Sfântul Bonifaciu a încercat să-l suprime pe predicatorul nomad Aldebertus, poporul a protestat, „quod eis sanctissimum apostolum abstulerim, patronum et oratorem virtutumque factorem et signorum ostensorem abstraxerim” (dacă l-am răpit de la ei pe preasfântul apostol [înseamnă că în acelaşi timp] l-am despărţit de ei pe patronul şi pe oratorul [lor] şi pe făptuitorul virtuţilor şi pe văditorul semnelor): *Concilium romanum ab annum 745*, în *Monumenta Germaniae Historica*. *Concilia*, 2, Hahn, Hannover, 1908, pp. 39 – 43. Lui Aldebertus i-au fost dedicate capele şi se înălţau rugăciuni în numele lui. Se întreba de ce oamenii trebuie să se ducă în pelerinaj la Roma. A amplasat cruci şi capele pe câmp şi în preajma fântânilor. Ierta păcatele, pe care le vedea fără să fie mărturisite. Îşi împărţea propriul păr şi propriile unghii împreună cu relicvele Sfântului Petru.

98. Severus Endelechius, *Carmen bucolicum de virtute signi Cruciş*, 105, în *P.L.* 19, col. 798: „Signum quod perhibent esse Cruciş Dei / magnis qui colitur solus în urbibus” (Semnul ce [ei] îl înfăţişează ca fiind al Crucii Domnului / care e venerată doar în marile oraşe).

99. Leo [Magnus], *Sermones*, 82, 1, în P.L. 54, col. 422 – 423; anonimul *De vocatione omnium gentium*, 2, 16, în P.L. 51, col. 704A; Patrick, *Confessio*, 16, în P.L. 53, col. 809; Martin de Braga*, în Basilica*, ed. C.W. Barlow, în *Martini Bracarensis opera omnia*, American Academy at Rome, New Haven, Conn., 1950, p. 282 (Vezi în româneşte Sf. Martinus de Bracara, *Opere morale*, trad. Gh. I. Şerban, Editura „Alter Ego Cristian”, Galaţi, 1995, p. 82), care-l copiază exact pe Sidonius Apollinaris, *Carm.*, 5, 7 ş. u. despre triburile adunate să-l slujească pe împăratul

Maiorianus.

100. Impresia pe care o creează regiunea Touraine este că locurile sfinte celtice, mai mari, nu au fost sub ocupaţie în perioada romană şi nu au fost înlocuite prin niciun cult sau nicio clădire romanizată: J. Bousşard, *Le peuplement de la Touraine du Ier au VIIIe siècle*, în „Le Moyen âge", 60, 1954, pp. 261 – 291; în secolul al V-lea şi al VI-lea, populaţia a fost şi mai mult împrăştiată din centrele ei anterioare: Stancliffe, *From Town to Country*, pp. 45 – 46.

101. J. Fontaine, *Séance de clôture*, în *Assimilation et résistance*, p. 549: „Mais le modele devant lequel nous nous trouvons aux temps de la *pax Romană*, c'est celui de la coexistence" (Dar modelul în faţa căruia ne aflăm în timpul păcii romane (*pax Romană*) este cel al coexistenţei). Cu privire la asprirea atitudinilor, prin care necreştinii şi ereticii erau trataţi ca „barbari": P. Brown, *Approaches to the Religious Crisis of the Third Century*, în „English Historical Review", 83, 1968, republicat în *Religion and Society*, pp. 90 – 91.

102. Pentru o conştientizare a interdependenţei intime între un sentiment al naturii obligatorii a ritualului şi o formă specifică de structură socială, sunt profund îndatorat lucrării: Mary Douglas, *Natural Symbols*, Vintage Books, New York, 1973.

103. J. Le Goff, *Paysans et monde rural dans la littérature du haut moyen-age*, în „Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medio Evo", 13, Centro di Studi sull' Alto Medio Evo, Spoleto, 1966, pp. 723 – 741 şi *Culture clericale et tradition folklorique dans la civilisation mérovingienne*, în „Annales", 26, 1971, pp. 587 – 603 şi în *Pour un autre moyen-age*, Gallimard, Paris, 1977, pp. 131 – 144. O reintrare a folclorului în înalta societate (laică) are loc doar în secolul al XII-lea: J. Le Goff, *Mélusine maternelle et défricheuse*, în „Annales", 26, 1971, pp. 587 – 603 şi în *Pour un autre moyen-age*, pp. 307 – 334; o „renaştere" similară a avut loc în Europa Centrală

la sfârşitul evului mediu: F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Ôeskoslovenskă Akademie Vèd, Praha, 1965, pp. 195 – 196.

104. I.N. Wood, *Early Merovingian Dévotion in Town and Country*, în *The Church în Town and Countryside*, p. 76: „Erezia sau *rusticitas* puteau să apară foarte uşor şi, împotriva lor, oraşul era un bastion de religie adevărată" Situaţia din antichitatea târzie este analoagă celei a islamului în Maroc: Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, Weibenfeld, London, 1969, pp. 1 – 8, cu diferenţa vitală că, în Maroc, cultul sfinţilor este cel ce are un iz de *rusticitas*.

105. William A. Christian, Jr., *Person and God în* in a *Spanish Valley*, Seminar Press, New York, 1972, p. 181: „Grupul mai vechi de divinităţi nu reprezintă atât mijlocitori între om şi Dumnezeu, cât mijlocitori între om şi natură (...) Ei marchează graniţele dintre sate şi graniţele dintre terenul cultivat şi cel necultivat. În toată Spania, ei marchează punctele critice din ecosistem – punctele.de contact cu alte lumi".

106. Sulpicius Severus, *Vita Martini*, 13.

107. Sulpicius Severus, op. cit., 12: în mod caracteristic, ca fost militar şi orăşean, Martin a confundat convoiul funerar cu o asemenea ceremonie.

108. Martin de Braga, *De corectione rusticorum*, 8, 10, 12, 16, ed. C.W. Barlow, p. 198 (trad. rom. cât., pp. 86 – 92); S. MacKenna, *Păgânism and Pagan Survivals în Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Catholic University of America, Washington, D.C., 1938; M. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain*, Collection Latomus, Bruxelles, 1970, pp. 119 – 123.

109. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, pp. 481 – 484.

110. A. Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés*, în *Mélanges F. Braudel*, vol. II, Privat, Toulouse, 1973, pp. 190 – 191; Rousselle, *Du santuaire au taumaturge*, p. 1104: „Mais ce qui fait la grande différence (...) c'est la substitution de l'homme au lieu" (Dar ceea ce constituie

marea diferenţă (…) este substituirea locului prin om).

111. Greg. Tur., *VP*, 2, 300.

112. Acest lucru nu este surprinzător în sine, căci funcţia sa ca punct de întâlnire pentru întreaga regiune nu s-a schimbat: Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage în Christian Culture*, Columbia University Press, New York, 1978, p. 33: „Oriunde *communitas* (comunitatea) s-a manifestat des şi pe scară largă, există posibilitatea renaşterii ei, chiar şi atunci când este legată de un sistem religios diferit".

113. Greg. Tur., *VP*, 2, 300. Legenda de bază a mormântului Sfântului Iulian de la Brioude spune acelaşi lucru: mormântul a concurat pentru *ex voto* cu un templu păgân învecinat, la care avea loc o sărbătoare obişnuită; dar acea *communitas* al cărei centru a rămas Brioude era legată într-o reţea de relaţii de patronaj aristocratic care, în povestea de bază, se întindea-deja din Spania până la Trier. Greg. Tur., *VJ*, 4 – 7, 116 – 117.

114. P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 99 – 100.

115. Sir James George Frazer, *The Golden Bough*, 2nd part, vol. III, MacMillan, New York, 1935, p. 218.

INDEX

A

Actele martirilor (Delehaye), 28 *Adventus*, 104 – 105

Alexandria (oraş), 49

Alexandru, Sfântul, 49, 50 Alexiou, Margaret, 139 n. 74 Alföldi, A" 149 n. 121

Allen, J. Romilly, 137 n. 47 Ambrozie, Sfântul, 53, 71, 74

despre obiceiurile de înmormântare, 36, 38 transferul relicvelor de către –, 46, 48, 101

Ammianus Marcellinus, 60 Andreae, B., 153 n. 43

Andrésen, Carl, 134 n. 15, 157 n. 87 Andrieu-Guitrancourt, P., 167 n. 75 *Antike und Christentum* (Dölger), 31

Antonie, Sfântul, 20

Aristides, Aelius, 63, 87
Artă creştină, 67, 71, 74 Artemidorus din Daldis, 16 Ascetism, 65 – 66, 73 – 75, 79, 105 Astrologie, 65, 67
Atanasie, 20
Attila, 81
Augustin, Sfântul, 49, 62, 64, 73
despre demonizare, 117 despre minuni, 37, 47, 84 – 85 despre obiceiurile de înmormântare, 36, 41, 43 – 44
despre predestinare, 79 – 80 despre sfinţi ca mijlocitori, 69 – 70 despre sursa relicvelor, 98 despre teama de moarte, 75 – 76 Ausonius, 62, 68 Autarhie, 120
Baker, D., 174 n. 67
Barlow, C.W., 176 n. 99, 178 n. 108
Baumeister, T., 161 n. 75
Baynes, N.H., 164 n. 33
Beattie, J., 170 n. 7
Ben Hama, Pinhas, 15, 21
Bernard, R., 158 n. 16
Billanovich, A.P., 166 n. 63
Billerbeck, P., 134 n. 9
Biraben, J., 176 n. 91
„Biserica Adunării Sfinţilor”, 101
Biserica bizantină, 21
Biserica creştină, averea. problema distribuirii, 48 – 50
copierea relaţiilor sociale de către –, 70 – 71
„Corupţia” – după Constantin, 75 formarea elitei din cadrul 100 – 101
— Şi păgânismul, 17 – 19, 122 – 129 redefinirea comunităţii urbane de către –, 50 – 56
solidaritatea – ameninţată de sentimentul de familie, 39 – 45 Blum, Richard şi Eva, 139 η. 74 Botez, 65, 66 – 67 Boussard, J., 177 η. 100 Bowersock, G.W., 165 n. 36 *Brandea*, 94 – 95 Braudel, F., 147 n. 97, 174 n. 74 Brown, Peter, 133 η. 1, 138 n. 67.
141 nu. 20, 22, 142 n. 28, 150 nu.
132, 6, 153 n. 41, 155 n. 71, 156

nu. 75, 76, 84, 157 nu. 89, 91, 158 nu. 11, 13, 159 n. 21, 160 n. 44.
165 n. 43, 168 n. 84, 169 n. 94.
171 n. 9, 174 nu. 69, 76, 177 n. 101, 178 n. 114
Bruck, E.F., 140 n. 4 Bury, J.B., 155 n. 70, 159 n. 30 Buschhausen, H., 160 n. 49
C
Cappadocia, 101 Cartagina, 108 – 109 Caspari, C.P., 162 n. 5 Ceremonie, 99
de *adventus*, 103 – 105 simbolizând puterea „curată” a simţului, 106 – 110
Cesareo, E., 152 n. 35
Cetatea lui Dumnezeu (Augustin).
37, 62, 69, 84
Cetăţi din perioada romană târzie, impactul cultului sfinţilor asupra 16, 19 – 20
trecerea la cetatea postclasică, 53 Chadwick, H.E., 136 n. 38 Chastagnol, A., 149 n. 120 Chesnut, Glenn F., 164 n. 32 Chene, J., 158 n. 12 Chirassi-Colombo, I., 175 n. 84 Chosroes II Parviz, 23
Christern, Jürgen, 136 n. 32, 163 n. 7 Christian, William, 51, 177 n. 105 Cimitile, 19, 51
Cimitire, amplasare în afara oraşelor, 16, 19 – 20, 51
jelanie la –, 78
(*Vezi şi* Morminte).
Ciumă, 123, 127
Clercq, C. de 167 n. 69 Coemeterium Maius, 70 *Confesiuni* (Augustin), 69, 76 Constările, G., 162 n. 5 Constantin, 61, 75, 94 Constantinopol, 99
Coolidge, J., 140 n. 8
Coroanele martirilor. *Despre* (Prudentius), 89 – 90
Courcelle, P., 141 n. 15, 144 n. 62 Cracco-Ruggini, L., 149 n. 123 Crapanzano, Vincent, 118, 136 n. 41.
168 n. 84, 173 nu. 45, 47 *Creanga de aur* (Frazer), 130 Credinţă religioasă, antică, modelul de univers în –, 14 – 15 (*Vezi şi* Intermediari); „populară”, analiza 23 – 32 (*Vezi şi* Modelul cu două niveluri).

Creştinism, convertiri în masă la –, 28, 37, 38 – 39, 41
— Şi credinţa în învierea morţilor, 14 – 15 cultul sfinţilor, 23
Crispina, Sfânta, 19
Cristos, învierea lui 14
martir identificat cu –, 80 ca protector prin sfântul patron, 65
Cumont, F., 133 n. 3
Cura gerenda pro mortuis, *De* (Despre purtarea de grijă faţă de cei morţi) (Augustin), 36, 43 – 44
Cyprian din Cartagina, Sfântul, 42, 53, 71
D
Dagron, G., 134 n. 16, 136 n. 37, 147 n. 101, 148 n. 106, 153 n. 38, 164 n. 35, 173 n. 46
Daimones, 59 – 60 (Pezi-i Sfântul ca prieten şi patron)
Damasus, 45
Danforth, Loring M., 173 η. 45 Danie, donaţie, 49, 53 – 56 Dassmann, Émst, 46, 155 n. 66 Davis, Natalie Z., 112, 138 η. 69.
170 η. 6
Decretam Gelasianum, 86 Deichmann, F.W., 135 η. 24 Delbmeck, R., 150 η. 131 Delehaye, Hippolyte, 28, 137 η. 42.
144 η. 65, 161 η. 59, 166 η. 56 Demandt, A., 150 η. 132 Demetrias, 56 Demonizare. *Vezi* Exorcism; Posedare
Demougeot, E., 166 n. 51 *Depositio ad sanctos*, 36, 41, 43.
44 (*Vezi şi* Obiceiuri de înmormântare)
Desiderius, 127 Detlef, C., 154 n. 59 Dix, G., 154 η. 58
Dölger, Franz, 31, 139 n. 76, 172 n.
32, 175 n. 78 Donatism, 44 Douglas, Mary, 177 n. 102 Drescher, J., 137 n. 46 Drijvers, H.J.W., 159 n. 19 Duchesne, L·., 150 n. 138 Dunând, F., 175 n. 84 Dunbabin, Katherine M.D., 150 n.

139
Duncan-Jones, R., 142 n. 33 Dupront, Alphonse, 93, 128, 147 n.
103, 162 nu. 3, 5, 178 n. 110 Duval, Y.M., 148 n. 104, 162 n. 2 Dyggve, E" 135 n. 20, 143 n. 42
Eickelman, D., 136 n. 41
Encyclopedia of Philosophy (Enciclopedia filosofiei), 24
Engemann, Josef, 138 n. 66, 161 n. 62, 165 n. 40
Episcopi, ca lideri ai cultului sfinţilor, 20 – 21, 40 – 42, 128
transferurile de relicve de către –, 99 – 102 (*Vezi şi* Biserica creştină; Creştinism)
Eroi, cultul –, 17
Eunapius din Sardes, 19
Euripide, 18
Exorcism, 111 – 117 (*Vezi şi* Vindecare)
Familie, grija fată de morii a –, 34 – 35, 39 – 41
Félicitas, 86
Félix, Sfântul, 44 mormântul, 51, 83, 88 (*Vezi şi* Paulin de Nota, Sfântul)
Femei, atrase la morminte, 52 – 53 – şi religia „populară", 30, 38 rolul public al –, 55 – 56
— Şi „sociabilitatea haotică", 52
Férotin, M., 160 n. 54, 161 n. 80
Février, P.A., 134 n. 10, 139 n. 73, 141 n. 21, 143 nu. 43, 53, 158 n. 6, 166 n. 64
Filantropie, act filantropic. *Vezi* Danie.
Finucane, Ronald C., 138 n. 58
Flora, 44
Florentius, 108
Fontaine, J., 143 n. 39, 152 n. 20, 159 n. 34
Forbes, Duncan, 138 n. 56
Franci, convertirea –, 105
Frazer, Sir James George, 130
Frend, W.H.C., 151 n. 13
G

Gagé, J” 158 n. 17, 166 n. 61 Gagov, G., 154 n. 58
Gaiffier, B. de 161 n. 60
Gajano, Sofia Boesch, 137 n. 50, 146 n. 89
Galia, 23, 62, 83, 88, 91, 97, 104, 105 exorcism în 111, 115, 118
Invazia 81 romanizarea 124 – 125, 128
transferul relicvelor în 101, 102
vindecări în 118 – 119, 122, 123, 124 125
Garvin, J.N., 175 n. 82
Gaston, R.W., 161 n. 76
Gaudemet, J., 145 n. 81
Gaudentius de Brescia, 101, 102, 103
Geary, Patrick J., 137 n. 50, 138 n. 64, 163 n. 19
Geertz, Clifford, 155 n. 67
Geffcken, Johannes, 140 n. 77, 141 n. 22, 175 n. 77
Gellner, Ernest, 136 n. 41, 177 n. 104
Genius, 60 (*Vezi şi* Sfântul ca prieten şi patron)
Gerke, F., 156 n. 84
Gemet, L., 135 n. 22, 140 n. 5
Gervasius, Sfântul, 46, 101, 117 *Gesta martymm* (Actele martirilor), 86
Gibbon, Edward, 26, 27, 30, 72, 82 Gilsenan, M., 136 n. 41
Ginzberg, Louis, 139 n. 73
Goldberg, A., 143 n. 40 Goldschmidt, R.C., 136 n. 33
Goldziher, I., 136 n. 40
Grabar, André, 82, 155 n. 69, 159 n. 18, 160 n. 57
Grau, Angel Fibrega, 161 n. 80
Gregg, Robert C., 158 n. 6 Grigore de Langres, 84 Grigore de Nazianz, 167 n. 73 Grigore de Nyssa, 22, 66, 78 Grigore de Tours, 48, 79, 88 – 89, 94, 101, 103, 105
despre demonizare, 113, 117 despre învierea morţilor, 82 – 83 despre minuni, 90 – 91, 106 despre modalităţile de vindecare, 122 – 127 passim despre predestinare, 81 Grigore Taumaturgul, 61 Grimm, J., 172 n. 43, 173 n. 58 Guidi, L, 157 n. 93 Guyon, J., 134 n. 16
H

Halpom, James W., 148 n. 104 Harnack, A., 149 n. 127
Harul perseverenţei, 79 – 80 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 93 Henrichs, A., 151 n. 8
Hermann-Mascard, Nicole, 137 n. 50 Hilarius, Sfântul, 129
Himmelmann-Wildschütz, N., 144 n. 67
Hippo (oraş), 36, 37, 39, 47 (*Vezi şi* Augustin, Sfântul)
Hippolit (Euripide), 18 Hippolit, Sfântul, mormântul 51
Historia Augusta, 55
History of Latin Christianity (Istoria creştinismului latin) (Milman), 26 – 27
Holulh, Kenneth G., 96, 149 n. 128, 164 n. 25
Hoţi, 22 – 23
Household and Lineage în Renaissance Florence (Casa şi obârşia în Florenţa renascentistă) (Kent), 39 – 40
Hubert, J., 134 n. 10
Hume, David, 24 – 26, 27, 28, 37
Hunt, David, 96
Hunt, E.D., 164 n. 25
Ieronim, Sfântul, 45, 51, 56, 121 apărarea cultului sfinţilor de către 20, 22, 36, 38 despre demonizare, 111
Iertare, speranţă de –, 73 (*Vezi şi* Ascetism; Sfântul ca prieten şi patron).
Ierusalim, 21
Imnuri (Synesios din Cyrene), 62
În Origenem (Discurs de mulţumire şi preamărire a lui Origene), 61 Intermediari, în concepţia antică despre suflet, 60 – 74
Îngeri ca –, 69 – 70 (Vezi şi-Sfântul ca prieten şi patron).
Inversarea emoţională a suferinţei, 91
Ioan Teologul, 69
Islam, localizarea sfântului în –, 97 rolul mormintelor în 21 – 22

Istoria declinului şi a prăbuşirii Imperiului Roman (Gibbon), 26
Iudaism, în Minorca, 109 – 110 moartea în 14, 16 rolul mormintelor în –, 21 – 22
Iulian Apostatul, 18 – 19
Iulian de Brioude, Sfântul, 91, 113, 117, 125 – 126
Iustinian, 94
Îngeri, îngeri păzitori, 59 – 62, 64, 101 ca intermediari, 69 – 70 (*Vezi şi* Sfântul ca prieten şi patron).
Învierea morţilor, 14, 37 (*Vezi şi* Moarte).
J
James, E.O., 139 n. 72
James, M.R., 153 n. 37
Javols, 129
Jeremias, Joachim, 21, 136 n. 39
Jones, A.H.M., 37, 145 n. 77, 150 n. 134, 160 n. 42
Joşi, E., 155 n. 68
Judecata de Apoi, 73 (*Vezi şi* Ascetism).
Judiciar, sistem – în perioada romană târzie, 113 – 114
K
Kelly, J.N.D., 140 n. 12
Kent, Francis, 39
Kirk, K.K., 171 n. 20
Klauser, T., 134 n. 17, 135 n. 20 Knauer, G.N., 154 n. 53
Koenen, L., 151 n. 8
Kohns, H.P., 149 n. 123
Kdtting, B., 134 n. 16 Krautheimer, R., 144 n. 55 Kretschmar, G., 142 n. 35
L
Lampadius, 54
Lamy-Lassalle, C., 154 n. 59
Later Roman Empire timperiul Roman târziu) (Jones), 37
Lattimore, Richmond, 133 n. 6
Laude sanctorum, De (Despre elogiul sfinţilor)

(Victricius de Rouen), 102, 104, 107
Laurenţiu, Sfântul, mormântul –, 94, 95
Lawson, J.C., 139 n. 74
Le Blant, E” 134 n. 12, 157 n. 94 Lefort, L. Th., 137 n. 42
Le Goff, J., 177 n. 103
Leins, M., 170 n. 7
Leveque, P., 175 n. 84
Lewis, Bernard, 148 n. 105
Lewis, I., 170 n. 7
Libri historiarum (Cărţi de istorii) (Grigore de Tours), 126
Liebeschuetz, W., 156 n. 77, 163 n. 20
Lienhard, Joseph T., 136 n. 35, 151 nu. 13, 19, 152 nu. 21, 35
Localizarea simţului, 93 – 95 (*Vezi şi* Sfinţi).
Lucianus, 98
Lucilla, 43
Lucius, Ernst, 135 n. 23
Ludwig, Allan, 81, 140 n. 7, 143 n. 47
M
MacCormack, Sabine, 153 n. 41, 161 n. 73, 167 nu. 71, 72
MacKenna, S., 178 n. 108
MacMullen, Ramsay, 138 n. 62, 145 n. 78, 147 n. 97, 150 n. 140
Macrina, Sfânta, 66, 75 – 76, 78, 100 Maitland, F.W., 133 n. 1
Mâle, E., 159 n. 34
Mani, 61
Mansi, J.D., 170 n. 2
Maraval, P. 158 n. 3
Marcellus din Bordeaux, sistemul terapeutic al lui –, 117 – 123
Maree, E., 141 n. 23
Mariner, Sebastián, 174 n. 76
Maroc, 21, 118 – 119

Marrou, H.I., 141 n. 23, 142 n. 33, 160 n. 46, 169 n. 88
Martin de Braga, 176 n. 99, 178 n. 108
Martin de Tours, Sfântul, 15 – 16, 63, 68, 72, 107 exorcizări de către –, 111, 114 – 115 mormântul –, 115
— Şi vindecarea creştină, 117 – 118 Martindale, J.R., 150 n. 134 Martines, Lauro, 140 n. 8 Martino, Ernesto de 158 n. 3 Martiriu, ca durere miraculoasă, 86 inversarea – în exorcism, 114 (*Vezi şi* Sfinţi).
Massignon, L., 140 n. 6 Matthews, J.F., 143 nu. 39, 48, 149
n. 124, 150 n. 133, 154 n. 45, 156 n. 77, 163 n. 20, 172 n. 41, 173 n. 59 Maximus din Torino, 70 Mazzarino, Santo, 149 nu. 122, 129.
164 n. 21
„Mărimi inversate", 85, 94, 102 Meautis, G., 165 n. 40 *Medicamentis*, *De* (Despre medicamente) (Marcellus din Bordeaux), 118, 120, 121
Medicină. Vezi Vindecare. Megetia, 53, 95 Meiss, Miliard, 158 n. 3 Memissi, Fatima, 148 n. 106 Meslin, M., 148 n. 104, 178 n. 108 Metz (oraş), distrugerea –, 81 Middleton J., 170 n. 7 Michel, A., 151 n. 19
Mijlocire, (*Vezi şi* Sfântul ca prieten şi patron).
Miles, M. R.; 160 n. 46 Milman, Dean, 26 – 27 Milman, H., 138 n. 58 Milostenie. *Vezi* Danie.
Minorca, 109 – 110 Minuni, miracole, mijlocirile sfinţilor ca –, 73 – 74 suferinţele martirilor ca –, 86 vindecări miraculoase, 37, 47, 82, 84 – 85, 90 – 91 (*Vezi şi* Vindecare). Mirgeler, A., 138 n. 61 Moarte, atitudini antice fată de –, 14 – 15.
16 – 19, 77 – 78
— Şi predestinare, 78 – 82 suprimarea – în martiriu, 81 – 87, 89 – 91 (*Vezi şi* Obiceiuri de înmormântare).
Modelul cu două niveluri, 27 – 32
al medicinei antice, 118 practicile de înmormântare precreştine şi –, 37 – 39, 56 – 57 Momigliano, Amaldo, 29, 138 n. 68, 139 n. 74

Mommsen, T., 171 n. 13 Monahism, 19
Morelli, Giovanni di Pagolo, 34 Morin, G., 171 n. 23, 174 n. 70 Morminte, arhitectura 16, 19, 20 – 21, 116 localizarea sfântului la –, 93 – 95, 96 – 98
proliferare în bazinul mediteranean, 22 – 23
simbolismul vieţii de apoi la –, 83
utilizarea averii Bisericii pentru construcţia –, 49 – 50 vindecarea la –, 90 – 91 (*Vezi şi* Vindecare).
Morris, J., 150 n. 134 Mossay, A., 158 n. 6 Mouterde, R., 153 n. 42 Munier, C., 145 n. 82 Müller, G., 154 n. 59 Murray, Robert, 159 n. 33 Musuri Ûo, H., 160 n. 55 Mutzenbecher, A., 144 n. 68, 155
n. 60, 159 n. 31
N
Natural History of Religion, The (Istoria naturală a religiei) (Hume), 24 – 26
Nautin, P., 157 n., 86 Newman, John Henry, 27 Nicetius din Trier, 111 Niedermann, M., 172 n. 40 Nietzsche, Friedrich, 64
Nilsson, M.P., 139 n. 70
Nock, A.D., 135 nu. 21, 30, 139 n. 75, 168 n. 85
Nota (oraş), 62 (*Vezi şi* Paulin de Nota, Sfântul).
Nordstrom, E., 154 n. 58
Nume creştine, 66
O
Oates, D., 137 n. 49
Oberman, Heiko A., 138 n. 69
Obiceiuri de înmormântare, expresia sentimentelor de familie în –, 34 – 35 ca relicvă păgână, 35 – 39 tensiunea dintre privat şi comun, 40 – 45
Origene, 61
Orselli, A.B., 146 n. 89, 154 n. 58 Ortega y Gasset, José, 100
P
Pammachius, 45
Papalitate, 20, 45 (*Vezi şi* Episcopi).
Paradis, viziunea despre –, 78, 83 Pasquati, O., 148 n.

104 *Passiones*, 86, 87 – 90, 107
Pătlăgean, Evelyne, 49, 53, 146 n. 83, 149 n. 114
Patroclus de Troyes, Sfântul, 89
Patronaj, sisteme de – în perioada romană târzie, 41 – 44, 72, 96 (*Vezi şi* Sfântul ca prieten şi patron).
Paul, Sfântul, 103, 127
Paulin de Nota, Sfântul, 85, 88, 100, 102
— Şi obiceiurile de înmormântare, 36, 45, 47 – 48
viaţa şi crearea cultului Sfântului Felix, 19, 49, 62 – 66, 67 – 69, 72 – 73, 75
Păcat, 73 (*Vezi şi* Ascetism).
Păgânism.
— Şi apariţia creştinismului, 18 – 19, 124 – 125, 127 – 128 cultul eroilor în –, 17 – şi *rusticitas*, 122 – 124 în sistemul terapeutic al lui Marcellus din Bordeaux, 121 (*Vezi şi* Politeism).
Peeters, P., 164 n. 28
Pelagius, 80 Pelerinaje, 51, 93 – 94, 95, 96 – 97 Pelerini, clasa de elită a –, 100 – 102 Pelikan, Jaroslav, 158 η. 6
Persia, 23
Peschow, Urs, 163 η. 6 Peterson, E., 154 n. 59
Petronilla, 67
Petru, Sfântul, 103, 127 mormântul 54, 67, 94 – 95
Pfister, F., 135 n. 19, 163 n. 18
Pietri, Charles, 45, 146 n. 93, 155 n. 69, 162 n. 2, 163 n. 8, 166 n. 64
Pippidi, D.M., 134 n. 7
Plutarh, 14, 60 Poidebard, A., 153 n. 42 Politeism, 25 – 27, 60 (*Vezi şi* Modelul cu două niveluri; Păgânism).
Polyandrion, 79 Pomană. *Vezi* Danie.
Pompeiana, 42 Posedare. *Vezi* Exorcism. Posesiune, martiriul ca –, 86 *Povestiri sacre* (Aelius Aristides), 63
Praznice la morminte, 46, 47 – 48, 50 Augustin despre –, 36, 44 (*Vezi şi* Obiceiuri de înmormântare).
Predestinare, 79 – 81 (*Vezi şi* Moarte). Prinz, F., 163 n. 17

Privatizarea practicii religioase, 41 – 45 (*Vezi şi* Obiceiuri de înmormântare).
Protasius, Sfântul, 46, 101, 117 Prudentius, despre învierea trupului, 14 – 15 despre odihna martirilor, 83 – 84 despre pelerinaje, 51
Psalmi, 18, 68 – 69
Puritani, 81
Q
Quaestio, 113 – 116
Quasten, J., 140 n. 11
R
Rai. *Vezi* Paradis.
Rei, Dario, 138 n. 69
Relaţii între oameni în perioada romană târzie, reflectate în conceptul de sfânt patron, 63 – 65, 68 – 69, 70 – 73 reflectate în transferurile de elicve, 95 – 96
reflectate în vindecarea creştină, 117, 119, 122 – 124
Relicve, rămăşiţe, oseminte, moaşte, simbolismul 85 transferul 95 – 101 (*Vezi şi* Ceremonie; Morminte; Sfinţi).
Remondon, R., 155 n. 71
Renard, M., 175 n. 86
Reverentia, 122 – 129 (*Vezi şi* Vindecare).
Rodenwaldt, G., 161 n. 65
Roma, retrasarea în creştinism a graniţelor comunităţii în –, 53 – 56 sistem de patronaj în –, 44 – 45 (*Vezi şi* Biserica creştină; Creştinism; Patronaj).
Romulus, 14
Ropert, J., 174 n. 76
Rordorf, W., 155 n. 65
Rose, H.J., 172 n. 44
Rouen (oraş), 102
Rousselle, Aline, 73, 119, 122, 145 n. 73, 172 n. 40, 174 n. 66
Ruggini, L., 148 n. 122
Rusticitas, 122 – 129 (*Vezi şi* Vindecare).
Salona (oraş), 42
Sanders, G., 134 n. 7

Sauvaget, J., 137 n. 48
Sawyer, P.H., 167 n. 69 Săraci, ca beneficiari ai averii Bisericii, 49
În comunitatea creştină, 53 – 55 Sclavie, 117, 122
Scoţia, 23
Senatorială, clasa romană, 55 – 56, 63 (*Vezi şi* Paulin de Nota, Sfântul).
Sfinţi, perechi de 103
prezenţa – în morminte şi relicve, 15 – 16, 22, 89, 95
Sfinţi, exercitarea puterii „curate" de către –, în exorcism, 112, 114, 115-MS (*Vezi şi* Exorcism).
simbolizată în ceremonia de *adventuş* 106 – 110
Sfântul ca prieten şi patron.
— Şi doctrinele antice despre suflet şi identitate personală, 64 – 66 mijlocire de către 68 – 71
— Şi speranţa de iertare, 73 – 76 relaţiile sociale din perioada romană târzie reflectate în –, 64, 67 – 69, 71 – 72
Shirokogoroff, S.M., 170 n. 7 Sidonius Apollinaris, 101
Siria, 124
Sofişti, 100
Sozomen, 40, 98 – 99 Spania, 51, 97, 124, 128
Stancliffe, C.E., 175 n. 79
Ste Croix, G.E.M. de 154 n. 58
Stern, H., 149 n. 121, 153 n. 41
Strack, H.L., 134 n. 9
Stuiber, J., 142 n. 29, 170 n. 5
Styger, P., 154 n. 44
Suflet, complexitatea 60, 64 – 65 despărţirea – de trup, 14 supravieţuirea – prin martiriu, 90
Sulpicius Severus, 63, 72, 73 – 74, 75, 83, 96
Superstiţie. *Vezi* Credinţă religioasă; Obiceiuri de înmormântare.
Syme, R., 161 n. 64
Synesios din Cyrene, 62
Ş
Ștefan Sfântul, 69, 98 mormintele –, 37, 53, 56, 84,

108 – 109, 109 – 110
T
Tambornino, J., 165 n. 40
Taylor, Edward, 81 – 82 Tămăduire. *Vezi* Vindecare.
Tebessa (oraş), 19, 47, 49, 50, 94
Teism, 25 – 27 (*Vezi şi* Modelul cu două niveluri).
Teodoret al Cyrului, 59, 124 „Terapie prin spaţiu”, „spaţio-terapie” („therapie parl espace”), 93 – 94, 96 – 97
Tertullian, 74
Thecla, 66
Theodorus, 109 – 110
Theodosiu II, 99
Till, W. C” 172 n. 38
Torino (oraş), 70
Tortură, 113, 114
Trexier, R.C., 138 n. 69, 155 n. 64
Trinkaus, Charles, 138 n. 69
Turner, Edith, 136 n. 41, 162 n. 4.
164 n. 26, 166 n. 68, 178 n. 112
Turner, Victor, 51, 136 n. 41, 147 n. 103, 162 n. 4, 164 n. 26, 166 n. 68, 178 n. 112
Z
Zaharia, 99
Zei pagini, exorcizarea (*Vezi şi* Păgânism).
Zoega, A., 147 n. 101
114 – 115
U
Univers, modelul antic de –, 13 – 14 Uzalis (oraş), 37, 47, 53
V
Vechiul Testament, 70 – 71
Venantius Fortunatus, 91 – 92, 103 Victricius de Rouen, despre ceremonia de *adventus*, 104, 105, 107
despre exorcism, 114
despre moartea martirilor, 85, 86 transferurile de relicve de către –, 102 – 103
Vigilantius, 36, 38

Vikan, Gary, 164 n. 25
Vindecare, 87, 117 – 124
Vita Martini (Viaţa lui Martin)
(Sulpicius Severus), 63, 74
„Vulgară”, credinţă. (*Vezi* Credinţă religioasă; Modelul cu două niveluri).
Waddell, Helen, 91, 151 n. 18, 164 n. 23
Walsh, P.G., 154 n. 53
Walter, Emil H., 161 n. 68
Ward-Perkins, J.B., 135 n. 20
Weis, A., 136 n. 33
Whatmough, J., 174 n. 76
Wightman, E., 175 n. 77
Willithruta din Paris, 105
Wilpert, J., 156 n. 83
Witke, C” 154 n. 48
Wood, I. N” 166 n. 67, 167 n. 69, 177 n. 104
POSTFAŢĂ
f

Cultul sfinţilor: iată o sintagmă care, deşi intrată în uz, la noi cel puţin, e de natură să nedumerească până la un punct. Cultul i se cuvine doar lui Dumnezeu, înţelegând prin cult ansamblul demersurilor prin care omul exprimă relaţiile pe care vrea să le aibă cu Divinitatea. Această posibilă definiţie îi scoate însă din cauză pe aceia pe care îi numim sfinţi.

Biserica însăşi a simţit nevoia să facă distincţie între „cult” şi „cult”. Unul este cultul datorat lui Dumnezeu, altul Maicii Domnului, altul sfinţilor. Există însă un punct comun: certitudinea posibilităţii unei relaţii care implică credinţa în înviere. Practic vorbind, „cultul” este foarte strâns legat de liturghie: sfinţii sunt aduşi pe altar, li se adresează rugăciuni, dar totuşi nu ne rugăm lor ca şi lui Dumnezeu. În definitiv, cuvântul „cult” nu este singurul care prezintă ambiguităţi: ce înseamnă, la urma urmelor, cuvântul „sfânt”?

În principiu şi în sensul deplin al cuvântului, singur

Dumnezeu este sfânt: El este Altceva, cu totul diferit, transcendent. A spune „sfânt” e un alt fel de a spune Dumnezeu; este sfânt ceea ce aparţine doar lui Dumnezeu. Dar cum se poate distinge în Dumnezeu ceea ce este, de ceea ce are? Dumnezeu este ceea ce are şi are ceea ce este.

Evident, cugetarea creştină a încercat să atribuie lui Dumnezeu „calităţi” şi „perfecţiuni”. Ele sunt concepute pornind de la calităţile şi perfecţiunile pe care le găsim în creaţia omenească, doar că le împingem spre un grad infinit de desăvârşire, de „exces”. Se spune bunăoară că Dumnezeu este Binele, Dreptatea, Dragostea prin excelenţă. Astfel, noţiunea de sfinţenie, la rândul ei, se încarcă de conotaţii morale: ea nu înseamnă doar „Acela care este de altă natură decât noi”, ci înseamnă pe deasupra „Acela care este perfect, fără greș și fără cusur”.

Prin urmare, a da un sens moral sfinţeniei lui Dumnezeu este o întreprindere primejdioasă: ea ne duce la a spune prea multe lucruri despre Cel negrăit. Şi totuşi este inevitabil: Hristos însuşi ne cheamă să fim desăvârşiţi, precum Tatăl este desăvârşit. Dincolo însă de orice imagine a perfecţiunii pe care o putem inventa – imagine care ne poate duce la orice fel de intoleranţă –, Evanghelia vorbeşte despre desăvârşirea lui Dumnezeu ca despre desăvârşirea iubirii. Iar iubirea se arată desăvârşită atunci când se extinde şi asupra celor care n-o merită. Aceasta este „iubirea” absolut gratuită despre care vorbeşte Sf. Apostol Pavel: „Dumnezeu învederează dragostea Lui faţă de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoşi” (Romani 5, 8).

Aceasta este sfinţenia lui Dumnezeu. Cum stau însă lucrurile cu sfinţii, pe care îi „venerează” creştinii? Hagiografii le laudă calităţile, le calculează virtuţile, le preamăresc isprăvile. Iată cum ajung cititorii vieţilor de sfinţi să situeze sfinţenia în registrul moral, adică pe terenul performanţei. De fapt, toţi sfinţii bărbaţi şi femei n-ar fi ajuns să fie declaraţi sfinţi dacă n-ar fi ieşit din

obişnuit, dacă viaţa lor nu i-ar fi marcat pe contemporani. Participând astfel la aspectul moral al sfinţeniei despre care tocmai am vorbit, ei au ştiut să-L „imite pe Dumnezeu”, până ce au devenit într-o oarecare măsură chipul Lui.

Înseamnă aceasta că sfinţii „sunt desăvârşiţi, precum este desăvârşit Tatăl?” Exceptând pe Hristos, niciun om nu poate pretinde că a atins desăvârşirea iubirii. De ce Evangheliile vorbesc despre slăbiciunile Apostolilor, dacă nu pentru a ne face să înţelegem că puterea lui Dumnezeu se vădeşte în slăbiciune? Se găsesc în relatările despre existenţa şi faptele sfinţilor destule limite, vederi înguste, concepţii teologice inacceptabile, carenţe psihologice, analize discutabile. Operele şi scrierile lăsate de unii ne pot aduce lumină şi sprijin, dar nu sunt cuvintele Evangheliei.

„Nimeni nu este bun decât numai Unul Dumnezeu” (Matei 19, 17), unul singur este sfânt, unul singur este desăvârşit. Sfinţii sunt fiinţe omeneşti precum voi şi eu, care au încercat cu posibilităţile lor, mai multe sau mai reduse, să facă bine cât mai. mult posibil. Sau mai degrabă L-au căutat pe Dumnezeu.

Aceste observaţii nu trebuie să ne determine să respingem cultul sfinţilor. Dincolo de descrierile care ni-i prezintă pe sfinţi doar sub latura pozitivă, nu trebuie să ne temem de a-i „umaniza”. Aceasta nu va face altceva decât să ni-i apropie.

Expresia folosită în domeniul liturgic când e vorba de sfinţi este aceea de a le cinsti memoria. Începând cu secolul al II-lea, creştinii se adunau împrejurul mormântului martirilor. Aici oficiau ei Euharistia. Credincioşii nu voiau să-i uite pe aceia care şi-au mărturisit credinţa cu preţul vieţii lor. Dar a-şi vărsa sângele n-a fost singura modalitate de a-şi da viaţa. Mărturisirea lui Hristos putea îmbrăca şi alte forme. Practica cinstirii tuturor acestora s-a extins deci la bărbaţii şi femeile a căror viaţă şi fapte au marcat poporul drept-

credincios.

Nu era vorba de ceva nou. Sfânta Scriptură, bunăoară, nu-i uită pe Avraam, Isaac, Iacob, Moise etc. Cele mai multe locuri sau lăcaşuri de cult amintite în Biblie se referă la un eveniment care a marcat viaţa evreilor. Capitolul 11 al Epistolei către evrei este un elogiu cronologic al credinţei „Părinţilor”. Totuşi de niciunde nu rezultă că aceşti oameni ar fi făcut obiectul unui cult liturgic.

Sensul cultului sfinţilor la creştini este acela de a ne reaminti că descoperirea lui Dumnezeu şi a lucrării Sale în folosul oamenilor se face *prin* şi în *istorie*. De-a lungul vieţii concrete a oamenilor, bărbaţi şi femei, Dumnezeu ne conduce spre sfârşitul vieţii noastre. Iar „organul” istoriei, dacă ne putem exprima astfel, este aducerea aminte care ne înrădăcinează în credinţa noastră. De aceea Sfânta Scriptură, în primul rând Noul Testament, este mai presus de orice o istorisire, o istorisire a edificării unui popor, a omenirii celei una. Iar colectivitatea aceasta mare se hrăneşte din ceea ce îi oferă părţile formate din sfinţi. În Noul Testament, prin „sfinţi” se înţelege „credincioşii”, cei care cred în Iisus Hristos. Înţelegem astfel cum, în perspectivă creştină, existenţa indivizilor nu este concepută izolat. Relaţia lor cu Dumnezeu nu este concepută ca interesându-i pe ei singuri, ci totdeauna ca fiind ceva ce îi interesează pe toţi la un loc. De aici cultul colectiv adus întru pomenirea lor: viaţa şi faptele lor sunt moştenirea de care beneficiem toţi. Prin viaţa şi învăţătura lor, se perpetuează comunitatea noastră.

Insistând însă asupra vieţii exemplare a sfinţilor şi asupra eficacităţii faptelor lor, nu minimalizăm cumva pe sfinţii luaţi aparte? Nu adăugăm noi ceva la valoarea unică a jertfei mântuitoare a lui Hristos? De la atari întrebări a pornit îndoiala unor creştini în ce priveşte cultul sfinţilor, teama lor că se alunecă spre superstiţie ori chiar spre un fel de politeism.

Revenind la problema ce ne interesează, constatăm

că ne bucurăm de existenţa sfinţilor şi apelăm la ei ca la nişte mijlocitori. Chiar dacă ştim că există un singur mijlocitor, care este Hristos, să nu uităm că precum toţi participăm la Hristos, la fel participă şi sfinţii, şi într-o măsură încă mai mare. Să mergem totuşi direct la sursă şi să arătăm modul în care intervenţia lui Dumnezeu, harul Său, poate acţiona asupra omului. Harul lui Dumnezeu nu este un fel de amnistie: ca şi cum Dumnezeu s-ar mulţumi să ne „uite" greşelile, păcatele. Noi nu putem crede că iertarea lui Dumnezeu funcţionează asemenea unui decret. Dimpotrivă, Dumnezeu ne schimbă în interior transmiţându-ne Duhul. Nu ca un oaspete străin care vine să locuiască în noi, ci ca o putere ce devine parte din noi, care ne transformă în măsura în care noi acceptăm aceasta.

Prăznuind deci pe sfinţi e ca şi cum am prăznui biruinţa lui Dumnezeu într-o fiinţă omenească. Această „reuşită" a lui Dumnezeu este în acelaşi timp o reuşită a omului şi pentru om, pentru toţi oamenii. Hristos nu este singur, nici în împlinirea totală a umanităţii sale, nici în accesul „de-a dreapta lui Dumnezeu". El este capul unui trup destinat să umple universul. Astfel judecând, sfinţenia este aceea care aparţine doar lui Dumnezeu. Sfinţii însă sunt fiinţe umane care s-au lăsat asumate de Dumnezeu până să devină bunul Său; precum Israel, poporul sfânt, este poporul pe care şi l-a dobândit Dumnezeu. La fel, precum Israel este poporul lui Dumnezeu în vederea adoptării tuturor popoarelor, la fel sfinţii nu sunt sfinţi pentru ei înşişi, ci pentru toţi. În fond, dacă le acordăm un cult, e pentru a preamări transformarea pe care Dumnezeu o operează în noi toţi, renaşterea, noua naştere despre care vorbeşte Noul Testament. împreunarea dintre libertatea dumnezeiască şi libertatea omenească. Plenitudinea alianţei dată în Iisus Hristos.

Ducând mai departe analiza noastră, vom spune că deşertul îşi are măreţia lui, dar ce trist ar fi dacă pământul n-ar fi decât deşert! Ce monotonă ar fi lumea, dacă ar fi

toată numai grădini! Deşertul este acela care pune în valoare oaza. Astfel avem o varietate de peisaje, varietate de vegetale, varietate de animale. De asemenea avem o varietate de oameni. Dumnezeu este cel care a creat varietatea, iar Unica Frumuseţe se prezintă într-o infinitate de forme şi culori.

Aşa se petrec lucrurile şi cu sfinţii. Nu este decât un Duh, o singură iubire care se răspândeşte într-o multitudine de daruri sau „haruri”. Ce diferenţă între Vasile cel Mare, fratele său Grigorie al Nişei şi prietenul său Grigorie din Nazianz, care toţi trei erau din Capadocia. Fiecare dintre sfinţi ilustrează în felul său nesfârşita bogăţie a lui Dumnezeu. Avem nevoie de această varietate, pentru a nu aluneca în servitutea unui model unic. Doar toţi împreună formăm trupul cel unul. Ceea ce spune Sf. Apostol Pavel despre feluritele funcţii ale mădularelor Trupului (I Corinteni 12), se verifică în multiplele „harisme” ale sfinţilor. Unitatea se hrăneşte din diversitate şi moare din cauza uniformităţii. Diferenţele dintre sfinţi nu provin doar din varietatea darurilor, ci şi din diferenţele de temperament, de caracter, de psihologie. Nu toţi sfinţii sunt la fel de inteligenţi, nici la fel de energici. Nu toţi au un caracter plăcut. Deja Sfânta Scriptură ne-a obişnuit cu această diversitate. Dumnezeu ne-a vorbit prin istorici, prin înţelepţi, prin poeţi… Sfinţii ne obişnuiesc cu varietatea locurilor şi a timpurilor.

Pentru noi este evident că sfinţii nu pot să ne dea nimic de la ei. Nu există decât un singur izvor al harului şi acesta este Dumnezeu. Singurul lucru pe care un credincios li-l poate cere este să se roage Tatălui Ceresc pentru ei. Mulţi dintre noi sfârşim prin a ni-L reprezenta pe Dumnezeu ca pe un zgârcit foarte depărtat de noi, astfel încât rugăciunile ce I le adresăm nici nu le bagă în seamă. Aşa stând lucrurile, nu găsim oare o fiinţă omenească mai aptă să înţeleagă nevoile noastre pământeşti? Şi, în definitiv, cine suntem noi de îndrăznim să-i cerem ceva lui Dumnezeu? Sfântul, în schimb, este mai

în drept să-L determine pe Tatăl Ceresc să se milostivească spre noi. Dacă sfinţii sunt mai aproape de noi, apoi acest lucru este tocmai urmarea faptului că sunt „în Dumnezeu”. Ei sunt prezenţi alături de noi, tocmai pentru că îl au prezent pe Dumnezeu în ei. Dacă sfinţii sunt milostivi, iubitori, accesibili, este pentru că Dumnezeu este milostiv, iubitor, accesibil. Paradoxal, noi nu putem să ne apreciem sfinţii decât trecând prin Dumnezeu, căci doar în El suntem noi una. Dumnezeu este acela care ne este „mai aproape decât noi înşine”.

Rolul lui Dumnezeu în favoarea noastră constă în a ne face să existăm, ţesând relaţii între noi, relaţii vitale. Darul vine şi se duce de la unul la altul. Harul circulă dintr-o parte în alta, ca într-un trup viu, harul care se întrupează într-o multitudine de actualizări, tot atât de felurite şi neaşteptate precum „minunile naturii”. Sfinţii sunt culoarea harului şi reflexul multicolor al măririi. „Având împrejurul nostru atâta nor de mărturii… să alergăm cu stăruinţă în lupta care ne stă înainte cu ochii aţintiţi asupra lui Iisus, începătorul şi plinitorul credinţei, Care, pentru bucuria pusă înainte-l, a suferit crucea, n-a ţinut seama de ocara ei şi a şezut de-a dreapta tronului lui Dumnezeu” (Evrei 12, 1 – 2). Acest nor de mărturii ne susţin în alergarea noastră. E un întreg popor care merge spre „tronul lui Dumnezeu”.

Credinţa creştină ne smulge din singurătatea care este un alt nume al morţii. Ea este prin excelenţă potrivnică individualismului, căci individualismul este distrugătorul personalităţii noastre, o personalitate care nu se construieşte decât comparându-se cu alta. Nu există un cult al sfinţilor decât în contextul comuniunii sfinţilor. Iată-ne, deci, integraţi în această comuniune. La drept vorbind, comuniunea şi sfinţenia sunt sinonime, căci noi nu ni-L apropiem pe Dumnezeu în ceea ce are propriu decât prin această dragoste care, înainte de a fi o virtute ce trebuie practicată, este pecetea lui Dumnezeu însuşi în noi. Această pecete ne identifică exact ca pe nişte copii şi, în

consecinţă, ca fraţi, şi nu devine efectivă decât prin frăţietatea noastră trăită.

E tocmai ceea ce vrea să exprime cultul. Nu este un cult al Bisericii însăşi: nu este oficiat în nicio sărbătoare anume. Biserica se sărbătoreşte ea însăşi, o sărbătoreşte „poporul lui Dumnezeu”, prin intermediul sărbătoririi sfinţilor. În cele din urmă, Hristos este Cel pe care ea îl sărbătoreşte: Hristos în trupul Său, într-o întrupare care, pornind de la trupul lui Iisus din Nazaret, se revarsă până când umple întreg universul.

Atare perspectivă transformă pe fiecare dintre noi într-un sfânt, în însăşi sfinţenia lui Hristos. De ce nu? Ne ştim păcătoşi? Tot aşa sfinţii autentificaţi de Biserică. Ei n-au fost niciodată conştienţi de sfinţenia lor. Ne vine să zicem: „ferice de ei”, căci scopul lor n-a fost acela de „a urca pe altar”. Sfinţenia este un dar care ni se dă tuturor, nu o performanţă a unora. Altarul cultului sfinţilor nu este un podium al învingătorilor. Cu păcătoşii care suntem, Dumnezeu construieşte sfinţi după chipul Său. Dorinţa noastră nu este de a ne recunoaşte într-o zi sfinţi, ci de a ne împreună cu Dumnezeu, de a renaşte în Acela care este originea noastră.

Cultul sfinţilor este cultul adus poporului lui Dumnezeu ca „trup al lui Dumnezeu”. De aceea Sf. Apostol Pavel putea scrie: „Voi sunteţi împreună cetăţeni cu sfinţii şi casnici ai lui Dumnezeu, zidiţi fiind pe temelia Apostolilor şi a Prorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos. Întru El, orice zidire bine alcătuită creşte ca să ajungă un locaş sfânt în Domnul, în care împreună sunteţi zidiţi, spre a fi locaş al lui Dumnezeu în Duh” (Efeseni 2, 19 – 22).

Iată o serie de consideraţii comune Bisericii noastre şi nu numai, pe care le găsim şi în cartea dedicată cultului sfinţilor alcătuită de Peter Brown, carte ce merită să fie citită şi aprofundată. De altfel autorul, care este profesor la Universitatea Princeton – U.S.A., a alcătuit şi multe alte valoroase studii, dintre care amintim pe cel închinat

Fericitului Augustin din Hippo şi „Făurirea antichităţii târzii”. Chiar dacă studiind cultul sfinţilor autorul are în vedere cu osebire creştinătatea apuseană sau, cum zice el, „latină”, referinţele sale privesc religia creştină în ansamblul ei. Astfel stând lucrurile, volumul „Cultul sfinţilor” alcătuit de Peter Brown se impune tuturor doritorilor de a cunoaşte mai îndeaproape unul din capitolele importante ale pietăţii creştine.

Nicolae Mitropolitul Banatului

CUPRINS

Cuvânt înainte 7
Prefaţă 9
1. Sfântul şi mormântul 13
2. „Un loc plăcut şi intim” 33
3. Companionul invizibil 59
4. Morţii foarte speciali 77
5. Praesentia 93
6. Potenţia 111
Note 131
Index 179
Postfaţă 189

ISBN 973 – 97052 – 7 – 8

Redactor: ION NICOLAE ANGHEL Tehnoredactor: ERIKA DIOSZEGI

Bun de tipar: 16.11.1996. Apărut: 1996. Coli de tipar: 12, 25.

Tiparul executat sub cda nr. 382/1995, la Imprimeria de Vest R.A., Oradea, str. Mareşal Ion Antonescu, nr. 105 ROMÂNIA e